



د. أشرف حزيّن

المعتزلة

عقلانية الخطاب الديني

المعتزلة

عقلانية الخطاب الديني

● المعتزلة: عقلانية الخطاب الديني
● سلسلة فلسفة الشباب
● المؤلف: أشرف نهاد حزين
● الناشر: وزارة الثقافة
عمان ـ الأردن ـ شارع وصفي التل ـ ص . ب 6140 ـ عمّان
تلفون: 5699054/5696218 ـ فاكس : 5696598 -بريد إلكتروني: info@culture.gov.jo

رقم الإيداع لدى دائرة
المكتبة الوطنية
2021/9/5492

251.911
حزين ، أشرف نهاد
المعتزلة: عقلانية الخطاب الديني/ أشرف نهاد حزين.- عمان وزارة الثقافة، 2021.
(90) ص
ر.أ. 2021/9/5492
الواصفات:/ المعتزلة/ / الخطاب الديني العقلاني/ / الفرق الإسلامية/ / علم الكلام/
❖ يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

● مصمم الغلاف عُبادة الفحماوي
● متابعة وتنسيق: فادية نوفل
● الإخراج الفني: نسرين العجو.
● رقم الردمك (8- 708 - 94 - 9957 - 978)

فلسفة

د. أشـرف حزين

المعتزلة

عقلانية الخطاب الديني

2021

المقدمة

بالرّغم من مرور قرون طويلةٍ منذ ظهور المعتزلة في النصف الثاني من القرن الهجري، إلّا أنَّ الفكر النقديّ العربيّ لم يستطعْ أن ينجزَ مشروعاً عقلانيّاً في قراءة النصّ الدينيّ يتجاوز ما أنجزه المعتزلة، وما زالت الأفكار المُلهمة التي قـدّمها الروّاد الأوائل من المعتزلة، هي المعوّل عليها لغاية اليوم، وما زال المحدّثون والمعاصرون ينهلون لغاية اليوم من أفكارِ هؤلاء الـرُّوّاد، ولهذا السبب لا يمكن إدراج المعتزلة ضمن الفرق المندثرة، والحديث عن المعتزلة ليس للتأريخ فقط، بل إنَّ الاعتزال كمذهبٍ عقلانيّ متماسك في العقيدة، يجد له مؤيدين وأعلاماً ومؤسساتٍ تتبنّاه في كلّ الحِقَب التاريخية، ففي بداية عصر النهضة العربية الحديثة، التي قادها رجال الإصلاح الديني، وجد أعلام النهضة في الفكر المعتزلي خيرَ معينٍ لهم في تجديد الخطاب الدينيّ، الذي تــمَّ تجميده لقرون طويلة إبانَ الحقبة العثمانية.

تزداد أهمية عقلنة الخطاب الديني في عصرنا الراهن؛ بسبب

الانفتاح الكبير بين الثقافات في حِقبة العولمة، ويمكن القول إنَّ العقل هو الشيء المتفق عليه بين الحضارات والثقافات، حيث تختلف الأيديولوجيات والعقائد، ولكنَّ الجميع لا يمكن أن يختلف حول العقل، وقد وصف ديكارت العقل بأنَّـه أعدلُ الأشياء قسمةً بين الناس، ولهذا السبب فإنَّ كافة الأديان والمذاهب أصبحت مهتمة في عصرنا الراهن، بأن تبدوَ نصوصُها متفقةً مع العقل، فالعصر الحديث الذي أصبح يسوده العلم، لم يَـعُـدْ يتقبّل كلَّ ما هو منافٍ للعقل.

إنَّ الحاجة للعقلنة أصبحت ظاهرةً عامةً لدى كافة الأديان في العالم، وقد شهدنا قبل سنوات نقاشات فلسفية موسّعة بين بابا الفاتيكان، وقطب الفلسفة المعاصر يورغن هابرماس، وقد حاول البابا في هذه النقاشات الخروج بتأييد فلسفي للدين، وإعطائه مشروعيةفلسفية.

لم يَعُـدْ رعايا الأديان المختلفة مُتلقين سلبيين وطائعين للتعاليم الدينية، بل أصبحوا أكثر انفتاحاً وأكثر تطلّباً، حتى تكون أسسُ الـدّين وتعاليمه، متوافقةً مع العقل، بل إنَّ الدالاي لاما يتعاون في الوقت الحاضر مع أشهر علماء الفسيولوجيا العصبية؛ لإثبات أنَّ

حالة التأمل التي يفرضها على طائفته، تقود إلى تبدّلات فسيولوجيّةٍ دماغيّةٍ إيجابيّةٍ، تتفق مع الصحة العقلية. وهكذا فإنَّ جُــلَّ الأديان باتت تنشد الإسناد والمشروعية من العقل؛ لكي تبني جسوراً من الثقة بينها وبين رعاياها.

في العالم الإسلامي يحاول بعض المتنورين إعادة إنتاج مبادئ وتعاليم ونصوص الدين الإسلاميّ؛ لكي تبدوَ متوافقةً مع العقل، ومن الملاحظ أنَّ الكثير من هذه المحاولات، قد استنار بالطريق التي سلكها المعتزلة في هذا المجال، حيث يعتبر المعتزلةُ السبّاقين في عقلنة الخطاب الديني، ويوماً بعد يوم، تزداد الحاجةُ للعقلانية، وتزداد شرائح المجتمع التي تبحث عن العقلانية في كلِّ شيء، ومن الملفت أنَّ الكثيرَ من الشباب في المجتمعات الإسلامية، قد تحمّسوا كثيراً لدعاة العقلانية، أمثال: محمد شحرور، وعدنان إبراهيم، وغيرهم من أصحاب القراءات المعاصرة.

من هم المعتزلة؟

المعتزلة مدرسة فكريّة عقليّة، انبثقت من داخل التيار الدينيّ السنيّ، وضعت العقلَ في المقام الأول، وبذلَتْ جهوداً فكريّةً مُخلصةً من أجل إظهار الإسلام وعقائده بمظهر عقلانيّ، لا يتناقض في أيّ مبدأ من مبادئه مع شروط العقل والمنطق، وقد اعتبر بعضُ الباحثين في الفكر الإسلاميّ المعتزلةَ، من أهـمّ وأعظم وأقدم المدارس الفكرية على مَـرّ العصور.

لقد ظهرت هذه المدرسةُ في بداية القرن الثاني الهجري في مدينة البصرة، التي كانت في ذلك الوقت مركزاً لتلاقي الثقافات المختلفة وتلاقحها، ولهذا السبب، فإنَّ الفكر المعتزلي نشأ في جـوٍّ من التعددية والحرية الفكرية، قـلّ نظيرُها في الحضارة العربية الإسلامية، وقد اشتهر المعتزلة بهذا الاسم؛ بسبب اعتزالهم للآراء السائدة عند عامة المسلمين، وتفرّدهم بآراء جريئة لم يسبقهم أحد إليها، أو أنَّهم ربما سُـمّوا بالمعتزلة بسبب اعتزال واصل بن عطاء مؤسس هذه المدرسة، لمجلس الحسن البصري في مسجد البصرة، واستقلاله في الرأي عن قطب أهل السنة في ذلك العصر، وبالرغم

من شيوع مسمّى المعتزلة على هذه الفرقة، إلّا أنَّ أغلب أقطابها يفضّلون مسمّى أهل العدل والتوحيد.

يمكن القول إنَّ ظهور المعتزلة جاء بعد استقرار المجتمعات الإسلامية والانتهاء من الفتوحات الكبرى، لقد اختلفت طبيعة الإشكاليات التي كانت تواجه هذه المجتمعات بسبب الاستقرار، حيث أصبحت هذه الإشكاليات ذات طبيعة اجتماعية فكرية، تخصّ العلاقة بين المسلمين وعقائدهم، وقد حَرَصَتِ المجتمعات الإسلامية بعد استتباب الأمر لهم في الأمصار، أن تكون حياتهم متوافقةً مع الإسلام ومبادئه، دون الوقوع في الجمود والتحجر.

لهذا السبب فإنَّ دور المعتزلة كان دوراً مطلوباً ومهمّاً في الانفتاح على نمط الحياة الجديدة للمجتمعات الإسلامية، وتطويع مبادئ الإسلام ونصوصه، بحيث لا تقفُ عائقاً أمام تطوّر المجتمعات وتقدّمها. ثمة شواهدُ كثيرةٌ تُثبت أنَّ المعتزلة نجحوا نجاحاً باهراً في صياغة منظومة عقائدية فكرية متطورة، تلائم الانفتاح الكبير الذي حصل في هذه المجتمعات، لقد أصبحت بغدادُ في العهد العباسي ملتقى للثقافات والتجارة العالمية، وأصبحت في حاجةٍ لفكر جيّد يستوعبُ هذه التعددية.

وهكذا نستطيع القول إنَّ ازدهار الفكر المعتزليّ تزامن مع ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في أوج نهضتها، ويمكن أيضاً ملاحظة أنَّ الفكر المعتزليّ تعرّضَ للتصفية والحرب مع تراجع الحضارة العربية الإسلامية، ممّا يجعل هذا الفكر مقترناً بعصور الانفتاح والازدهار.

إنَّ ما يجعل فكر المعتزلة ملائماً لعصور الانفتاح، هو نزوعهم العقلاني ووضعهم العقل في الصدارة في كافة القضايا، ونحن نعلمُ أنَّ العقل هو القاسم المشترك الأعظم بين كافة الثقافات، وهو أعدلُ الأشياءِ قسمةً بين الناس، وهو الذي يوحّد ولا يفـرّق.

لقد ظهرت بوادر الانفتاح والتسامح والعقلانية عند المعتزلة في وقت مبكر من ظهورهم، فقد دار جدالٌ ساخن في المجتمعات الإسلامية حول مرتكب الكبيرة، هل هو كافرٌ وخارج من المـلّة؟ فلو اعتبرنا كلَّ مرتكبٍ لكبيرةٍ من الكبائر خارجاً عن المِـلّة، فإنَّ هذا سيقود لبلبلةٍ وإرباكٍ كبيرين، يهـزّ المجتمعات ويعيق تقدّمها.

وقد جاء المعتزلةُ بحلٍّ حضاريّ توفيقيّ، بالقول إنَّ مرتكبَ الكبيرةِ ليس بالكافر ولا بالمؤمن، بل هو في منزلةٍ بين منزلتين، هي منزلة الفسق، وهكذا ظهر وسط جديد بين الكافر والمؤمن هو

الفاسق، وهذا يدلّ على مرونةٍ في الفكرِ تتجاوز الثنائيات القطعية، وقد شاع هذا التعبير كثيراً، وبات البعض يطلق على المعتزلة أهل المنزلة بين منزلتين.

لقد عالج هذا الحلُّ جزءاً من الإشكالات الاجتماعية، وحَدّ من عمليات الإقصاء التي كانت تُنَفّذ بذريعة الدين، فقد تساهل المعتزلة مع مرتكب الكبيرة، ولم يُخرجوه من الملةِ حفاظاً على تماسك الأمة، ولكنَّهم لم يتساهلوا مع كبيرةٍ واحدةٍ، هي الشركُ بالله، باعتبار أنَّ الله يغفر الذنوبَ جميعاً إلا أن يُشرَكَ به.

إنَّ فكرة المنزلة بين المنزلتين، تُعتبر فكرةً توفيقيةً مهمةً بين تيارات متطرفة، كانت تمورُ في الساحة الإسلامية، فقد اعتبر الخوارجُ أنَّ مرتكب الكبيرة خالدٌ مخلّدٌ في النار، في حين إنَّ فرقة المرجئة، تراخت كثيراً في التعامل مع مرتكب الكبيرة؛ من أجل محاباة مرتكبي الكبائر من الحُكّام، تُجمع الروايات أنَّ واصل بن عطاء مؤسّس هذه الفرقة، هو أول مَنْ قال بالمنزلة بين منزلتين.

العقلانيّة المعتزليّة والفلسفة

لا بدّ من التنويه ابتداءً إلى أنَّ المعتزلة ليسوا فلاسفة، بل هم

ينتمون في اشتغالاتهم لعلم الكلام، ويمكن القولُ إنَّ المعتزلة هم الذين دشّنوا علم الكلام في التاريخ الإسلامي؛ لأسبابٍ سَتَرِدُ تباعاً في أبواب هذا الكتيّب، وبالرغم من ظهور الفلسفة وازدهارها أيام المأمون، إلا أنَّ المعتزلة بقـوا محافظين على نهجهم الكلاميّ، ولم يتبنّوا مقولات الفلسفة التي اتخذت خطّاً مختلفاً عند الكندي، والفارابي، وابن سينا، ومن تبعهما من فلاسفة بغداد والأندلس، مع التنويه بأنَّ الكندي لم يتبنَّ مقولات الفلسفة بشكل كامل، كما جاءت عند أفلاطون وأرسطو، بل بقي محافظاً على بعض المبادئ المعتزلية، كإنكار أزليّة العالم التي قال بها الفلاسفة، ولهذا السبب فإنّـنا نصنّف عقلانية المعتزلة بأنَّـها عقلانيّةٌ نسبيّةٌ، وليسَتْ عقلانيّةً جذريّةً، والهدف منها ليس عقلنة ظاهرات الوجود، بل هي عقلانية خاصة بالخطاب الديني، فقد نذر المعتزلة أنفسهم لمهمةٍ محدّدةٍ، هي العمل على جعل النصّ الديني مطابقاً للعقل من خلال عمليات التأويل العقليّ.

نستنتج من تحليلنا السابق أنَّ اطّلاع علماء المعتزلة على الفلسفة اليونانية، لم يكن يهدف لتبني مقولات هذه الفلسفة، بل كان الهدف هو تسخير هذه الأدوات الفلسفية من أجل الدفاع عن عقائد الإسلام ضد أعدائه، الذين كانت لديهم دراية بالفلسفة، وكانوا

أمضى منهم سلاحاً، وأقدر على الجدل والمناظرة[1].

لا يمكن القول إنَّ المعتزلة كانوا منشغلين بقضية التوفيق بين الدِّين والفلسفة؛ لأنَّهم لم ينخرطوا في الفلسفة بمعناها الدقيق، بل يمكن التأكيد أنَّهم انخرطوا في التوفيق بين الدِّين والعقل؛ أي عقلنة النصّ الدينيّ؛ لكي يبدو متطابقاً مع مستوى التفكير العقلاني في عصرهم. وقد أدّى المعتزلةُ هذه المهمة من خلال عملية التأويل التي برعوا فيها، ولكنَّ جهودهم في العقلنةِ شكّلت الأساسَ الذي انطلق منه أول مشروع فلسفيّ في الحضارة العربية الإسلامية؛ للتوفيق بين الدِّين والفلسفة، وهو مشروع الفيلسوف العربي الأول أبو إسحق الكندي.

وتُجمع الآراء حول الكندي أنّه كان معتزلياً، وقد أشار سلمان البدور إلى أنَّ «نظرية الكندي في الفعل والوجود، متأثرةٌ إلى حَـدٍّ بعيد بفكر المعتزلة، إلّا أنَّها تحمل مؤثرات يونانية، بفعل تقدّم حركة الترجمة والنقل، واشتغال الكندي نفسه بها أحياناً»[2].

1- زهدي حسن جار الله، (1947): المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ص46.

2- البدور، سلمان، (2006): العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، دار الشروق، عمان، ص33.

لقد انصبَّ مشروع الكندي الفلسفي في إيجاد التوافق بين الفلسفة اليونانية بصورتها الأفلاطونية ـ الأرسطية، والإسلام السنّيّ، وقد أطلق الجابري على هذه العملية تنصيب العقل الكوني (اليوناني) في الثقافة العربية الإسلامية، والتي دشّنها الكندي، حيث اشتغل في «البرهان لأنَّه كان مشدوداً إلى البيان، ومشغولاً بالردّ على العرفان ، وأهمل الفلسفة السياسية؛ لأنَّه كان يمارس الفلسفة من أجل السياسة، بمعنى أنّه كان يوظّف الفلسفة لدعم سياسة قائمة، هي سياسة دولة العقل البياني المعتزلي، التي أظـلّته ووظّفته»[3] .

وبالرغم من أنَّ الفارابي كان مهموماً هو الآخر بتنصيب العقل الكونيّ ، إلّا أنَّه اختار الخط العرفانيّ، واختار عقلاً كونيّاً خارج أرسطو وأفلاطون، حيث وظّف التراث الصوفي ممثلاً بأفلوطين. ويُشير الجابري إلى التناقض بين مشروع الكندي ومشروع الفارابي بالقول إنَّ «الثقافة العربية كان يتقاسمها نظامان معرفيان متباينان، يرتبطان بتيارينِ أيديولوجيينِ متصارعينِ تاريخياً: النظام البيانيّ والأيديولوجيا السنيّة من جهة، والنظام العرفانيّ والأيديولوجيا الشيعية من جهة ثانية»[4] .

3- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص248.

4- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص249.

وهكذا انتقل الفكر المعتزليّ لكي يتغلغل في الخطاب البرهاني العربي المؤسَس على البيان، ومن الملاحظ أنَّ فكر المعتزلة امتـدّ حتى بعد نكبتهم، حيث كان مناطقةُ بغداد يتبعون قواعد العقلانية المعتزلية المدّعمة بالأرسطية والأفلاطونية، وقد اشتهر من هؤلاء المناطقة أبو سليمان السجستاني، وصحبه عديدٌ من الفلاسفة والمترجمين من الفلسفة اليونانية، مثل ابن زرعة أبي علي عيسي بن إسحق، وكذلك أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام، المعروف بابن الخمّار، وابن السمح، والقومسي، ومسكويه، ونظيف، ويحيى بن عديّ، وعيسى بن علي، وكـلُّ هؤلاء من مشاهير بغداد في ذلك العهد، ومن أدبائها الممتازين [5].

ما هي حدودُ العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟ وهل هناك حدودٌ بينهما؟ الجواب ـ كما يقول د. حسين مروه ـ نعم، إذ إنَّ «لكلّ من علم الكلام والفلسفة مرحلةٌ مستقلّةٌ نسبيّاً، في طريق تطور الفكر العربي الإسلامي، وهذا الواقع بالضبط هو الذي يقـرّر حدود العلاقة بينهما بصورة أولية، ولكنّ الذي يقـرّر هذه الحدود بصورة علمية، هو كون علم الكلام مارس التفكير الفلسفي كوسيلة

5- ينظر، علي، جواد (1942): مجلة الرسالة، العدد 448 ، القاهرة .

لبحث القضايا المثارة في المجتمع العربي بعد الإسلام، متخذاً شكلاً البحث الـدِّيني في العقائد، في حين إنَّ الفلسفة ظهرت في المجتمع العربي الإسلاميّ، بعد أن استوفى علم الكلام نضجه؛ لتبحثَ قضايا الوجود والطبيعة، والمجتمع والتفكير كمفاهيم، منعكساً فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين، بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة، وأشكال علاقاته الاجتماعية المعينة، انعكاساتٍ غيرَ مباشرةٍ، أي إنَّ الفلسفة تميّزت عن علم الكلام بأمرين أساسيين:

أولاً: بأنها انطلقت من المفاهيم، لا من القضايا المثارة في المجتمع بصورة مباشرة.

ثانياً: بأنّها لم تتخذ من عقائد الإسلام قاعدةً للبحث، وإن حاولت أن تُخفيَ التناقض بين النتائج التي يصل إليها البحث الفلسفيّ، وبين العقائد الإيمانية الإسلامية، ومحاولاتها هذه هي التي سُـمّيت «توفيقاً» بين الفلسفة والـدّين [6].

6- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص874، غازي الصوراني، موجز الفلسفة والفلاسفة، ص277 .

الجذور الدينية
لظاهرة التأويل

ثمّة إجماعٌ بين الباحثين أنَّ ظاهرة التأويل قد ابتدأت من خلال الاشتغال على النصوص الدينية، وقد ظهر التأويلُ بدايةً في محاولة فهم النصوص الدينية المسيحية، حيث كان ثمة اعتقاد بين أوساط المشتغلين في التأويل أنَّ هناك معنى خفيّاً يختفي وراء المعنى الظاهري، علاوةً على أنَّ الفهم المتعدّد للنصّ الواحد يستدعي بالضرورة الاشتغال التأويلي، وقد بقي التأويل في الأعمّ الأغلب محصوراً في النصوص الدينية في الحقبة الوسيطة، ولم ينتقل التأويل للحقول المعرفية الأخرى كالقانون والأدب والتاريخ، إلا في العصور الحديثة[7].

لقد كان هدف المؤوِّلين الأوائل هو محاولة تأويل هذه النصوص من خلال خلق معنى جديد، يكون مجازياً ويتفق مع الرؤية العقلية، وقد بدأ الباحثون في النصوص الدينية يتكلّمون عن معنى باطن

7- يعتبر فريدريك شلايرماخر الفيلسوف واللاهوتي الألماني هو الرائد في التوسع في عملية التأويل.

يقف خلف المعنى الظاهري، وأنَّ كلّ وحي أو تنزيل هو بحاجة لتأويل.

وقد بدأ التأويلُ في اليهودية من خلال خلق دلالات جديدة للأسماء الواردة في العهد القديم، حيث تـمّ تأويل اسم إبراهيم بأنه النور، وزوجته سارة بأنها الفضيلة، والفصح بأنَّه تطهير الروح أو خلق العالم. وقد جاء فيلون بعد ذلك وحاول الدفاع عن نصوص العهد القديم، أمام نقد وسخرية فلاسفة اليونان منها، ونفس القصة تكرّرت مع الإنجيل، حيث بادر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة بنقد الأناجيل، ممّا قاد لمحاولة خلق معانٍ مجازيّة رمزية لما ورد في الأناجيل[8].

وهكذا تشكّل منذ القرن الأول الميلادي منهجُ التأويل الباطني الذي ينتقل من ظاهر النصّ إلى باطنه، ومن حقيقة ألفاظه إلى ما هو أبعد من مجازاتها، وقد اعترف توما الإكويني لاحقاً بوجود دلالات وتأويلات متعددة للنص الديني، حيث قال بوجود أربع دلالات هي: الدلالة الحرفية، والدلالة المجازية، والدلالة الأخلاقية، والدلالة الباطنية.

8- محمد عمارة، (2006): قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي.، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص 9،10.

لعلَّ أول تعريف ظهر للتأويل، هو كونه نظرية في تفسير الكتاب المقدس، وهو التعريف الأشهر، وقد ظهر مصطلح الهرمنيوطيقا بوصفها تمثّل قواعد هذا التفسير أو مناهجه، أو النظرية التي تحكمه. هكذا نشأ المصطلح في حقل اللاهوت قبل أن ينتقل لحقول المعرفة المختلفة، وقد ازدادت الحاجة للهرمنيوطيقا مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي، التي أحدثت قطيعة مع الإرث الكنسي الكاثوليكي، وكان لا بدَّ لها من تدشين فهم جديد ومغاير لنصوص الكتاب المقدس، عن طريق عملية التأويل.

ضمن هذا الفهم، فإنَّ التأويل يصبحُ أداةً فعّالةً في صناعة التغيير في المجتمعات، وقد أشار الفيلسوف سبينوزا في كتابة (رسالة في اللاهوت والسياسة) إلى أنَّ تفسير الكتاب المقدس يجب أن يخضع للعقل [9].

العقل بوصفه أحد أصول المعتزلة

كان الإمامُ الشافعيّ قد أرسى أصولاً أربعة للفقه الإسلامي، هي

9- مصطفى، عادل، (2007): فهم الفهم، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ص69.

الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وقد هيمن فقه الإمام الشافعي على الفضاء الثقافيّ العربيّ الإسلاميّ منذ نهاية القرن الثاني الهجري، وهذا برأينا عائد لسببين: الأول هو مركزية الفقه في الحضارة العربية الإسلامية، والثاني هو ريادة الشافعي في إرساء القواعد النظرية الأولى لهذا الفقه، ويمكن القولُ إنَّ الفقه قبل الشافعي كان يسير وفق قواعد عملية بلا غطاء نظري.

التراتبية مهمة في أصول الشافعي، حيث يتربّع عليها النصُّ القرآني الذي لا يجوز أن يظهرَ تشريعٌ يخالف النص القرآني بأيِّ صورةٍ من الصور، ثم يليه المتواتر عن الرسول في الأمور التي لم ترد في القرآن، والإجماع عنده ليس كتاباً ولا سنة، ولكنّه اتفاقٌ بين العلماء على أمرٍ متواتر لا مجالَ فيه للرأي أو الاجتهاد، أمّا الأصل الرابع فهو القياسُ، الذي يعدل الاجتهاد، حيث لا يُفرّقُ الشافعي بين الاثنين.

عندما نبحث عن دورٍ للعقل في الأصول الأربعة السابقة، فلن نجده إلا في الأصل الرابع، وهو ما يبدو ظاهرياً وكأنّه إعمال للعقل في الأمور المستجدة، التي لم ترد في الأصول الثلاثة الأولى، ولكنّنا عندما نحاول الإحاطة بمفهوم القياس كما أورده الشافعي،

سنلحظ بوضوح أنَّ المقصود من إدراج هذا الأصل، قد جاء من أجل تضمين تيار أهل الرأي في الفقه، والذي كان الإمام أبو حنيفة النعمان قد أرساه قبل الشافعي، ولم يكن بالإمكان تجاوزه.

ما الذي يعنيه القياس عند الشافعي؟ إنّه يعني القياس على ما ورد في القرآن والسنّة، وهنا يكون الشافعي قد أرجع النظر العقلي خطواتٍ إلى الوراء، وصادر على مبدأ الاستحسان (العقلي)، الذي كان أساس الرأي عند أبي حنيفة، نعم لقد كان أبو حنيفة يقول بالاستحسان العقلي كمصدر للتشريع، وهكذا فإنَّ دور العقل في أصول الشافعي، يكاد يكون مفقوداً؛ لقناعته أنَّ كلّ ما يستجدُّ من مسائلَ، يمكن ردّها في نهاية المطاف إلى ما يماثلها من الكتاب والسنة.

في هذا الجـوِّ الثقافي المحافظ، ظهر المعتزلة بأفكارهم الجريئة والجديدة كلّ الجِـدّة، وبالرغم من أنَّ العقل لم يُدرج صراحةً ضمن أصول المعتزلة الخمسة التي أعلنوا عنها، (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين منزلتين)، إلّا أنَّ البحث العميق في هذه الأصول سيُظهِر أنَّ العقل هو المقولة السائدة في كافة الأصول، حيث إنَّ هذه الأصول مشيّدة بمجملها على أسس عقلانية.

لا بُـدَّ من الإشارة هنا إلى الطبيعة المختلفة لأصول المعتزلة، فهي تختلف في مضمونها عن أصول الفقه؛ لأنَّ الاعتزال ليس مذهباً فقهيّاً، بل هو مذهب في العقيدة يتصل بالصفات الإلهية، وبعلاقة العبد بربه، وموقع الإنسان في هذا الكون، ومدى الحرية الممنوحة له في الفعل، وهل هو مختار فيما يفعله أم أنّه مجبر عليها، وكلّ هذه الأمور التي لم تَـرِدْ في المباحث الفقهية.

التزم المعتزلةُ قضيةَ العقل إلى حدٍّ يكاد يتخطّى التزامهم ببعض الأصول المقررة في الإسلام، فجعلوا حكم العقل قاضياً بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها، حيث ما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل، فالإنسان قائم عندهم على وجود العقل بالضرورة، وعلى أنَّ وجوده لا معنى له إن لم تكن له قدرة الاختيار بالضرورة كذلك، وأنّه لولا هذا وذاك لسقطت مسؤولية الإنسان عن أفعاله، ولما كان العدل الإلهي عدلاً حـقّاً، فقضية العقل هي النقطة المركزية في هذه المعادلة كلها [10] .

دافع المعتزلةُ عن مبدأ السببية (العلّية)؛ بوصفه أهـمّ ركن من أركان العقل، وتتجلّى القيمة التقدمية لتمسك المعتزلة بمبدأ السببية،

10- الصوراني، غازي: موجز الفلسفة والفلاسفة، ص315.

وللبحوث النظرية التي أوضحوا بها هذا المبدأ، عندما نقارن موقفهم في هذه المسألة بالموقف الآخر المعارض الذي كان سائداً في عصرهم، والذي كان الأشاعرة بالأخص يحملون رايته، منكرين مبدأ السببية إنكاراً مريباً، وبناءً على هذا الإنكار لمبدأ السببية، استُبعِــدَ العقلُ عن مجال المعرفة، التي ارتبطت لدى الأَشاعرة ارتباطاً مطلَقاً بالوحي.

إنَّ النظرة المقارنة هنا، تكشف دون شكٍّ عن فضل المعتزلة في كونهم واجهوا تياراً فكرياً أسقطَ من الكون كلّه وجود القوانين الموضوعية التي تنظم العلاقات بين الأشياء والأحداث، كما أسقط بذلك إمكان استقلال العقل بالمعرفة، مهما يكن نوع المعرفة.

لقد واجه المعتزلةُ هذا التيار الفكريّ الذي أخذ به يومئذٍ جمهرة واسعةٌ من أهل الرأي والنفوذ الدينيّ، وبينهم الأشاعرة، وانضمّ إليهم بعد ذلك فريقٌ من أهل علم الكلام، وأهل المذاهب الإسلامية من السنة والشيعة، ولكنَّ المعتزلة على اختلاف آرائهم اتفقوا على مواجهة هذا التيار بسلاح فكريّ نظريّ متقدم، يدافعون به عن العقل وعن مبدأ السببية، منً حيث هو قانون كونيّ شامل، ومن حيث هو مبدأ عقلاني تستند إليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة وعالم الإنسان [11].

11- الصوراني: موجز الفلسفة والفلاسفة، ص316.

ذهب المتكلمون من المعتزلة إلى القول بتأثير الأسباب في مسبباتها، فالسببُ عندهم يُـوجب المسبّب بناء على العلاقة الطبيعية بين السبب والمسبب، وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار: «إنَّ الأصل في السبب أنّه يوجب المُسبّب إذا احتمله المحلّ». ولكنَّ السببية في اصطلاح المتكلمين من الأشاعرة كما عرفه الجرجانيّ عبارة عـما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم، ولكنّه غير مؤثّــر فيه، فليس للسبب تأثير في مسببه، بل العلاقة بينهما علاقة اقترانية لا علاقة تأثيرية، وفي هذا المعنى يعرّف الغزالي السبب بأنَّـه ما يحدث عنده الشيء لا به، فيقول: «وَاعْلَمْ أَنَّ اسْمَ السَّبَبِ مُشْتَرَكٌ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهاءِ، وَأَصْلُ اشْتِقَاقه مِن الطَّرِيقِ، وَمِنْ الْحَبْلِ الَّذِي به يُنْزَحُ الْمَاءُ مِنْ الْبِئْرِ. وَحَدُّهُ مَا يَحْصُلُ الشَّيْءُ عِنْدَهُ لا بِه، فَإِنَّ الْوُصُولَ بِالسَّيْرِ لا بِالطَّرِيقِ، وَلَكِنْ لا بُـدَّ مِنْ الطَّرِيقِ».

التوفيق بين العقل والنقل

نظر المعتزلةُ للتعارض بين النقل (الممثّل بالنص الدينيّ) والعقل، بوصفه تعارضاً ظاهريّاً، وهذا التعارض برأيهم ناجمٌ عن

القراءة الظاهرية للنصّ، والتي هي قراءة حرفية، ولكنَّ لا بـــدّ من التساؤل هنا ما المقصود بالعقل؟ عن أيّ عقل كان يتكلّم المعتزلة؟ ولماذا لم ينشأ هذا التعارض بين العقل والنقل في صدر الإسلام؟ ولماذا تلقّى الصحابة النصَّ القرآنيَّ دون أن يجدوا فيه أيَّ تعارض مع منطقهم العقلي؟

كلُّ هذه الأسئلة تقودنا نحو محاولة استكشاف التغيّرات التي حصلت في مفهوم العقل بعد عصر الصحابة، يمكن القولُ بكلِّ ثقةٍ إنَّ المتغير الجديد في الثقافة العربية، تمـثّـل بدخول العقل اليوناني مع الترجمات الوافدة، صحيحٌ أنَّ هذه الترجمات لم تكن بالمستوى الذي يجعلها قادرةً على إحداث تبدلات جوهرية في العقل العربيّ إبّان الحقبة المبكرة في تاريخ المعتزلة، إلّا أنَّ هذه الترجمات تصاعدت وتيرتها إبان خلافة المأمون، الذي كان معتزلياً، وكان يتخذ وزيراً له من المعتزلة.

علاوةً على ذلك، فإنَّ الفيلسوف الكندي، المسؤول الأول عن مشروع الترجمة، كان بالأساس معتزلياً، وظلَّ محافظاً على جوهر الفكر المعتزلي بعد انتقاله للفلسفة، من هنا فإنَّ التعارض حصل مع العقل اليوناني، ولكن لماذا يُــولي المسلمون هذا التعارض كلَّ هذه

الأهمية؟ ألا يكفي أن يكونَ النصُّ القرآنيّ متوافقاً مع العقل العربي؟ وما شأن العرب بالعقل اليوناني الوافد حتى يبذلوا كلَّ هذه الجهود المضنية للتوافق مع هذا العقل؟

يمكن الإجابة على هذا التساؤل من خلال أحد المصطلحات المهمة التي صاغها المفكر المغربي محمد عابد الجابري، وهو مصطلح «العقل الكوني»، نعم، لقد اعتبر الجابري العقل اليوناني في تلك الحقبة بمثابة العقل الكوني؛ لأنَّه تشكّل على أسس عقلية برهانية منطقية متماسكة، من قبل فلاسفة عظام، هم أفلاطون وأرسطو بشكل أساسيّ، وهكذا فإنَّ توافق النصّ الدينيّ العربيّ الإسلاميّ مع العقل الكونيّ، يُـمثّل أعلى درجات العقلنة لهذا النصّ، والتي تُطفي عليه المشروعية العقلية.

ويُشير الجابري بوضوح إلى أنَّ استيراد المأمون لفلسفة أرسطو وأفلاطون، كان يهدف للارتقاء بالمنطق العقلي العربي، ومحاربة التيارات غير العقلانية والغيبية التي كانت تسيطر على الساحة الفكرية الإسلامية[12]. ومن جانبٍ آخرَ، فإنَّ الأمم الأخرى التي

12- الجابري، محمد عابد، (2009): تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص231.

دخلت الإسلام من غير العرب، لها تاريخ لا بأس به من العقلانية والجدال الفكري، ولا يمكن للتفكير الفطريّ العربيّ المبكر، أن يُـلـبّي شروطهم العقلية.

كلُّ هذه العوامل أدّت في نهاية المطاف لارتقاء العقل العربي، واقترابه شيئاً فشيئاً لمراتب العقل الكونيّ، وهذا أدّى إلى تحوّل مشكلة التعارض بين العقل والنقل من مشكلة تخصّ الشعوب غير العربية، إلى مشكلة عربية خاض فيها العقل العربيّ جولات وجولات، وكان للمعتزلة فيها نصيب وافر.

التأويلُ بوصفه ضرورةً سياسيّة

لم يظهر التأويلُ المعتزليّ كترفٍ فكريّ، أو نتيجةَ مساجلاتٍ فكرية خالصة، بل جاء في سياق صراع سياسيّ ظهرَ في الحضارة العربيّةِ الإسلاميّةِ، تمثّـل في عاملين: أحدهما خارجيّ، تمثّل بالعقائد السابقة على الإسلام في البلاد المفتوحة كالمانويّة والزرادشتيّة، والثاني داخليّ، تمثّل في الصراع السياسي ضد السلطة المستبدّة، التي كانت تروّج لمقولة إنَّ أفعالها الظالمة هي من نوع القضاء والقدر الذي لا

مفـرّ منه، وعلى المسلم الحقّ ألّا يعترض على أمور هي مُـقدّرة في علم الله منذ الأزل، وأنَّ الأصوب له ترك هذه الأمور، وإرجائها إلى يوم الحساب.

وقد تصدّى المعتزلة لكلا التيارين بكفاءة عالية، كانت مثار إعجاب لكلّ من اطلع على مُحاجحاتهم ونقاشهم الفكري الناضج، وقد كان التأويل هو السلاح الفعّال الذي أجاد المعتزلة توظيفه للخروج من كافة المآزق، التي ترتّبت على الفهم الظاهري للنصوص الدينية المؤسِّسة من الكتاب والسنة، ويمكنُ القول إنَّ المعتزلة دشّنوا تياراً عقلانياً في الحضارة العربية الإسلامية، يستند إلى مُسلّمة أنّه إذا كان هناك نصّ ديني يُناقض في ظاهره العقل والمنطق، فهذا يعني أنَّ هذا النص لم يتـمّ فهمه بالشكل الصحيح، وأنّه يتوجّب علينا نبذُ المعنى الظاهري، والنفاذ إلى المعنى الحقيقي من خلال عملية التأويل.

ويمكن القولُ إنَّ ثمّة مبرّرات كافية لتغليب المعنى التأويلي على المعنى الظاهري؛ لأنَّ النصوص الدينية قد وظّفت البلاغة في صياغة التعاليم والأفكار، ولم تعبّر عن هذه الأفكار بالطرق الظاهرية، والبلاغة ملازمة للنصوص الدينية حتى قبل الإسلام،

وعندما جاء الإسلام تجذّرت العلاقة بين النصّ الديني والبلاغة؛ استناداً لحقيقة أنَّ المعجزة القرآنية معجزةٌ بلاغيّة بالدرجة الأولى، فإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ التأويل وليس التفسير، هو المعوّل عليه في فهم النصوص الدينية.

يستشهد أصحاب هذا الرأي بحقيقة أنَّ كلمة تفسير لم ترد في النصّ القرآنيّ إلا مرةً واحدةً، بينما وردت كلمة التأويل ومرادفاتها سبع عشرة مرة، وهذا بالطبع يمنح المشروعية لتأويل النصوص؛ لكي تصبح دلالتها متطابقةً مع العقل والمنطق، ومن الملاحظ أنَّ فيلسوف الإسلام القاضي ابن رشد، قد تبنّى هذا الرأي العقلانيّ، وقـرّر أنّه في حالةِ تعارضَ ظاهرُ النصّ مع العقل، فإنَّ اللجوء لتأويل النص، هو المخرج من هذا التناقض، لقد كان ابن رشد يعتقد أنَّ النصَّ الدينيّ لا يمكن أن يتعارض مع العقل، وأنَّ الشريعة متوافقة مع الحقيقة ولا تتناقض معها.

يتوجّب علينا عند المقارنة بين التأويل الرّشديّ والتأويل المعتزلي، الانتباه إلى اختلاف العصور، فالمعتزلة دشّنوا النشاط التأويلي في القرن الثاني الهجري، بينما جاءت مؤلفات ابن رشد حول التأويل في القرن السادس الهجري، ومن المؤكّد أنَّ الكثيرَ من الأمور قد

استُحدثت خلال هذه الحقبة البالغة أربعة قرون، الأمر المستحدث والأكثر أهمية خلال هذه الحقبة هو الإسراف في عملية التأويل، ممّا شكّل خطراً على الثوابت الدينية الإسلامية، حيث إنَّ التأويل غير مطلوب إذا كان ظاهر النصّ لا يتنافى مع العقل.

علاوة على ذلك، فقد أصبح التأويل يُمارس من قبل أناس غير مؤهّلين، ممّا يحرف بوصلة النصوص الدينية، ومن هذا المنطلق أخذ ابن رشد بالرأي القائل إنَّ من الأفضلِ منعَ العامةِ من التأويل، وقصرَهُ على الراسخين بالعلم؛ انسجاماً مع فهم خاصّ للآية القرآنية التي تقول: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾.

يقول ابن رشد في فصل المقال: «يجب ألّا تثبتَ التأويلاتُ إلا في كتب البراهين؛ لأنَّها إذا كانت في كتب البراهين، لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان»[13]. إنَّ من يصفهم ابن رشد بأهل البرهان هم أهل النظر والفلسفة، وهم الراسخون في العلم، الذين يحقّ لهم التأويل، وبالرغم من النقد الذي يُبديه ابن رشد تجاه الفرق الكلامية بما فيهم المعتزلة، إلّا أنّه لا يمكن إنكار أنَّ ابن رشد أخذ عن المعتزلة المبادئ الأساسية للتأويل العقليّ.

13- ابن رشد، أبو الوليد، (1968): فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، ص4.

ذهب الجابري في كتابيه (بنية العقل العربيّ)، و(تكوين العقل العربيّ)، إلى أنَّ السبب الرئيسيّ لاستيراد الفلسفة اليونانية، هو الدفاع عن العقائد الإسلامية الرسمية، والتي كانت بمثابة الأيديولوجيا الرسمية للدولة العباسية، هي مسألة تخصّ تثبيت دعائم الدولة، وليست مسألة فلسفية خالصة كما أشيع.

يعتقد الجابري أنَّ الدولة العباسية كان لها خصمان لدودان: أولهما هو الخصم الإلحادي الدهريّ والمانويّ القادم من بلاد الفرس، الذي كان نِـــدّاً ثقافياً لا يُستهان به، وقد أوضحنا أنَّ المعتزلة كانوا نِـدّاً قويّاً في محاربة هذا التيار بالحُجّة والبرهان العقلي، وثانيهما هو التيار الشيعي الإماميّ، بزعامة الإمام جعفر الصادق.

إنَّ عملية تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية لم تكن بالأمر الهـيّـن، إذ كان لا بـــدّ من مواجهة المانوية والعرفان الشيعي. (الجابري، محمد عابد، 1989، تكوين العقل العربي، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص240).

كان الإمام قد عقد هدنةً سياسيّةً مع الدولة العباسية، بعد الصدام الحادّ بين الطرفين، واستطاع جعفر الصادق أن يجمع حوله الأشياع من آل البيت، وأقام دعائم المذهب الإماميّ على أسس

متينة، وقد حصل الإمام على امتيازات واسعة بسبب هذه الهدنة، كان من ضمنها الحصول على حقّه في جباية الخُمس من أشياعه من أتباع آل البيت، بوصفه وريثا لآل محمد، ولكنَّ الإمام ـ وبالرغم من توقّف نشاطه السياسي ـ قد بدا هو وأتباعه نشاطاً دينياً ثقافياً، قائماً على نشر المذهب الإمامي بين الجماهير.

ومن الملاحظ أنَّ هذا المذهب بدا ينتشر بين عامة المسلمين كالنار في الهشيم، واتّضحت خطة الإمام المتمثلة بالسيطرة الثقافية على المجتمع، وإضعاف دور الدولة الاجتماعيّ؛ تمهيداً لإضعاف دورها السياسي، وعلينا دائماً أن نعيَ أنَّ المذهب الشيعي الإمامي، هو مذهب سياسي بالدرجة الأولى، قائم على فكرة مركزية، هي استلام السلطة السياسية، ووضعها في يد آل البيت، الورثة الشرعيين للرسول الجَـدّ محمد.

وبخصوص الإمام جعفر الصادق يؤكّد الجابري «أنَّ جميع المصادر تؤكّد ما يُفهم منه، أنَّ إستراتيجيته العامة كانت ترمي إلى السيطرة الثقافية أولاً، وصولاً فيما بعد إلى السيطرة السياسية»[14].

14- مازن المعايطة، التوفيقية عند محمد جابر الأنصاري، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، قسم الفلسفة، كلية الآداب.

وهكذا اختار العباسيون أن يستوردوا الفكرَ اليونانيّ؛ لكي يحقّقوا نصراً مزدوجاً على الباطنية الإمامية والإلحادية المانوية، الأرسطية واليونانية كانت تحتوي على ملمحين مهمّين: الملمح الأول أنّها فلسفة مؤمنة تعترف بإله واحد، صحيح أنَّ مواصفات الإله الأفلاطونيّ والأرسطيّ مختلفةٌ عن مواصفات الإله الإسلاميّ، ولكنَّ ذلك ليس مهماً، إذ كان الهدف هو تكريس صورة خالق، وإله لدحض الدهريين والملاحدة، والملمح الثاني للفلسفة اليونانية هو كونها فلسفة عقلانية بامتياز، تعتمد العقلَ غايةً ووسيلةً في كل ما أنتجته من فكر، وهذا العقل هو وحده الكفيل بمحاربة التيار الإماميّ الباطنيّ اللاعقلانيّ، الذي كان يكتسح المجتمع الإسلاميّ بفضل جهود ومكانة الإمام جعفر الصادق، وقربه من النبي.

ولإدراك الخطر الأيديولوجي الذي مثّلته المانوية في العصر العباسي الأول، فإنّنا نورد هنا مقولة المستشرق الألماني كارل هنريش بيكر (1876-1933): «يستطيع المرء أن يدرك اليوم أنَّ المانوية والزرادشتية كانتا للإسلام عدوين خطيرين، كالمسيحية على أقلّ تقدير، وأنَّ باطنية المانوية والمذاهب الشبيهة، بما كانت خطيرةً على الإسلام خطراً مباشراً، لذلك فإنّنا نرى أنَّ أول مدرسة كلامية في

الإسلام، ونعني بهم المعتزلة، قد استفادت بعضَ أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانويّة.

نجحت عملية ترجمة الفلسفة اليونانية ونقلها نجاحاً كبيراً؛ بفضل الجهد الممتاز الذي بذله الروّاد الأوائل من الفلاسفة، أمثال الكندي، الذي استطاع تبيئة المفاهيم والأفكار الأرسطية والأفلاطونية في المجتمع الإسلاميّ، ولم تكن هناك أيّة صدمة أو ممانعة جـرّاء ذلك؛ نظراً لأنَّ أرسطو وأفلاطون كانا يؤمنان بوجود إله، كلٌّ على طريقته، كانت هناك ممانعة خفيّة من قبل التيار الفقهي المحافظ، ولكنَّ هذا التيار لم يكن هو التيار السائد في هذه الحِقبة، لقد كان التحالف العباسي المعتزليّ في أوجه في ذلك الوقت، والمعروف عن المعتزلة أنّهم كانوا أصحاب نزعة عقلية، وأصحاب أفق واسع في الأمور العقديّة.

التوفيق بين الفلسفة اليونانية والثقافة والعقائد الإسلامية، أتى بنتائج ممتازة، استطاعت أن تؤسّس لتيار فلسفي إسلاميّ، تيار قلبه ووجدانه عربيٌّ إسلاميّ، وعقله يونانيّ، وقد أدّى هذا التيار كلّ الأهداف التي أُنيطت به في هذه الحقبة التاريخية الحرجة.

ولكنَّ هذا التيار لم يلبث أن تعرّضَ للتصفية من قبل التيار

المحافظ، وتعرّض المعتزلة الذين حملوا لواء العقلانية إلى الملاحقة والتنكيل، وتَـمّ إحراق كتب المعتزلة، وحرموا من حقوقهم المدنية، التي كانت في ذلك الوقت تتمثّل في عدم قبول شهادتهم في المحاكم، كلّ هذا يُثبت أنَّ التيار الفلسفي العقلاني لم يستطع التجذّر في البيئة العربية الإسلامية؛ لأنّه لم يكن نتاج هذه البيئة، بل كان مستورداً، وهذا يُثبت ما ذهب إليه الجابري، بأنَّ الدولة العباسية قامت باستيراد الفلسفة لأسبابٍ غيرِ معرفيّةٍ، وعندما أدّت الفلسفة العقلانية دورها وحقّقتْ أغراضَها، عمدت هذه السلطات إلى تصفيتها، والوقوف إلى جانب التيار الفقهيّ المحافظ، الذي كان يتربص بالعقلانية العربية الناشئة.

التأويل المعتزليّ بوصفه شكلاً من أشكال العقلانية

لا نستطيعُ القولَ إنَّ المعتزلة أسّسوا فلسفة متّسقة قائمة على مفاهيم عقلية مترابطة، كما هو موجود في الفلسفات الكبرى، ولكن يمكن ملاحظة أنَّ هناك نسقاً معيناً داخلَ نتاجهم الفكريّ، بحيث لا تتعارض فكرةٌ مع أخرى داخل هذا النتاج المتنوع، الذي ساهم به أعلامٌ كثر على مدى قرون، ويعود السبب في ذلك إلى حقيقة أنَّ

المعتزلة مع اختلاف آرائهم يتفقون على مقولات مركزية، هي التي تحكم معالجتهم للقضايا.

ولو عقدنا مقارنة عامة بين نتاجهم، لوجدنا أنَّ مقولاتهم المركزية مبثوثة بشكل واضح عند الجميع، ولا يمكن رصد أي تناقض بينهم، ولهذا السبب فإنَّنا نستطيع التقريرَ أنَّ ثمة نسقاً ما ينتظم نتاجهم المتنوع.

يمكن رصد التأويل العقلي في أوضح صوره عند النظّام، أحد أهمّ المنظرين في الفكر المعتزليّ، ويعالج النظّام ببراعةٍ أهمّ مشكلةٍ ترتّبت على قول المعتزلة بالحريّة الإنسانية، وإعلائهم من شأن الإرادة البشرية، عندما قرّروا أنَّ الإنسان هو خالق أفعاله، وهذا قاد إلى بروز مشكلة التناقض بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، والحلّ الذي يقدّمه النظّام لهذه الإشكالية، يتمثّل في نفي صفة الإرادة عن الله، فالله برأي النظّام لا يوصف بالإرادة على وجه الحقيقة، بل على وجه المجاز، ويُشير النظّام إلى حقيقة أنَّ الله عندما يوصف بالإرادة، فهذا لا يعني سوى أنّه خالق لأفعاله التشريعية، وهو منشئ هذه الأفعال على حسب علمه بها، أما عندما يوصف بأنّه مُريد لأفعال العباد، فالمعنى المستفاد من ذلك أنّه آمرٌ بها أو ناهٍ عنها.

ويُشير حسين مروة إلى أنَّ النظّام يلجأ إلى نفي الإرادة عن الله؛ لأنَّ ذلك يقود للاعتقاد أنَّ الله محتاجٌ لما يريده، فالإرادة والحاجة معنيان متلازمان، وأنَّه من الواجبِ تنزيهُ الإله عن الاحتياج، ويُجمل حسين مروة رأي النظام في هذه المسألة بالقول: «حين يقال إنَّ اللهَ أراد كذا، فإمّا أن يكونَ هذا الذي أراده فعلاً من أفعاله هو، وإمّا أن يكون من أفعال الناس، فإذا كانَ من أفعاله هو، فإنَّ إرادته لهذا الفعل ليست إرادةً بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، وإنّما من خلقه لهذا الفعل مباشرةً بناءً على علمه السابق»[15]. «أمّا إذا كان ما يريده الله فعلاً من أفعال الإنسان، فقولنا إنّه إرادةٌ غيرُ صحيح، بل الصحيح أنّه أخبرَ الناسَ عنه بإحدى طريقتين: إمّا بالأمر به أو النهي عنه، فليس هنا أيضاً إرادة»[16].

ودار جـدلٌ في أوساط المعتزلة حول أفعال إبليس، وهل هو مُجبر على الشرّ أم مختار، وقد كان المُجبّرة يعتقدون أنَّ أفعالَ إبليس مخلوقةٌ من الله، وكانوا بذلك يتفادون القول بأنَّ هناك أفعالاً تجري بغير إرادة الله ومشيئته. ولكنَّ المعتزلة نظروا إلى حرية إبليس كما نظروا

15- مروة ، حسين ، مرجع سابق، ص664.

16- مروة ، حسين، مرجع سابق ، ص 664.

إلى حرية الإنسان؛ لأنَّ القول إنَّ الله يخلقُ أفعال إبليس، ينفي صفةَ العدلِ عن الله، التي هي من أخصّ صفاته؛ لأنَّ الله كما هو مُثبت في النصوص سيعذّب إبليس، فكيف يُحاسب إبليسَ على فعلٍ خلقَهُ هو فيه؟!

نستنتجُ من تحليلنا السابق أنَّ المعتزلة قــدّموا عقلانيّةً داخل الخطاب الدينيّ، وربما تكون هي العقلانية الوحيدة الصافية التي أبدعها العقل العربي؛ لأنَّ العقلانية الفلسفية التي دشّنها الخليفة المأمون، كانت عقلانيةً مستوردةً في جوهرها من اليونان، والتي هي عقلانية أفلاطون وأرسطو.

وقد حصل جدلٌ وصراعٌ بين العقلانيتين في أزمانٍ مختلفة، وكانت المناظرةُ الكبرى بين النحوي أبو سعيد السيرافي والمنطقي مَتّى بن يونس، فقد انتقد السّيرافيّ المنطق الأرسطيّ، وبـيّـنَ عُقمَ هذا المنطق في معالجة أمور العقيدة الإسلامية، أشار السيرافيّ إلى أنَّ المنطق الأرسطيّ هو منطق مستند للنحو اليوناني، ولا يجوز نقله للثقافة العربية، بل يجب استعمال النحو العربي كبديل عن المنطق الأرسطيّ.

لو أردنا القولَ الفصلَ في الخِلاف السابقِ، لقـلْنا إنَّ العقلانية

اليونانية كانت نافعةً في الأمور العلمية المتعلقة بالطبيعة والوجود الإنساني، بينما كانت العقلانية الكلامية المستندة للنحو العربيّ، هي المُعـوّل عليها في فهم النصوص، فلكلِّ عقلانيّةٍ منطقةُ اشتغالٍ خاصة بها، ولا يجوز الخلط في هذه المسألة.

التأويل المعتزليّ
والاستدلالات البلاغية

يُـعَــدُّ التأويل المعتزليّ تأويلاً نسقيّاً، يرتكز على عدة قواعد ومرتكزات نظريّة، وهذه المرتكزاتُ ترتبط بالقوانين والأنظمة اللغوية واللسانيّة، التي كانت سائدة في المجتمعات العربية، ومَنْ يتعمّقْ بالتأويلات المتعدّدة التي جاء بها المعتزلة، فسيكتشف أنَّ كافة هذه التأويلات جاءت ملتزمةً بالسياقات اللغويّة التي اعتاد عليها العرب في حياتهم اليومية، وفي أمثالهم وفي أشعارهم وأمثلتهم البلاغية.

إنَّ الخروج عن الاستعمال الشائع للمفردة أو الجملة، يُضعف القيمة النظرية للتأويل، ولهذا السبب فإنَّ المعتزلة لم يوردوا تأويلاً إلّا وكانت له سابقة بلاغية عند العرب، فعندما يُـقـرّرُ المعتزلةُ أنَّ

يـــدَ الله عبارة عن تعبير مجازي للقوة الإلهية، فإنَّهم مطمئنين إلى أنَّهم لم يبتدعوا شيئاً جديداً، بل إنَّ مفردة اليد استُخدمت بالفعل للدلالة على القوة، سواءٌ في الشعر، أم في النثر، أم في الاستعمال اليوميّ للغة.

لقد حاججَ المعتزلةُ بأنَّ المعنى المعجميّ ليس هو المعنى الوحيد المسموح به، بل إنَّ الجماعة المتكلمة باللغة، إذا اتّـفقَتْ على استعمال مفردة ما استعمالاً مجازيّاً، غير ما هو مدوّن في المعاجم، فإنَّ هذا الاستعمال المجازيّ يكتسب شرعيةَ المعنى المعجميّ، مدعوماً باتفاق الجماعة، وهذا يتوافق مع نظرة المعتزلة للغةِ بوصفها توافقاً وليس توقيفاً(تنزيلاً).

ولكنَّ الأعرافَ اللسانيّةَ وحدها لا تُحدّد قانون التأويل عند المعتزلة، بل يجب أن يُضاف إلى هذه الأعرافِ قصدُ المؤلف، هناك دائماً قصدٌ للمؤلف في أيِّ خطاب مهما كان نوعه، وعندما نحاولُ فهمَ هذا الخطابِ، فإنّـهُ يتوجّب علينا مراعاةُ هذا المقصد، ولا يجوزُ الخروج عليه، والهدفُ من ذلك عند المعتزلة، هو عدم حرف بوصلة النصوص، بعيداً عن القصد الأصلي الذي أنشأه مُنشئ النصّ.

وفي حالةِ النصّ القرآنيّ، فإنَّ منشئ النصِّ هو الله، وعلينا دائماً الالتزام بالقصد الذي قصده الله من النصّ، ولا يجوز حرفه بما

يتنافى مع التعاليم الإلهية، فمن غير المعقولِ أن تبادرَ لتأويل نصٍّ ما، ونقـرّرُ بناء على هذا التأويل أنَّ الله يدعو لمعصية من المعاصي، فهذا تأويل غير جائز؛ لأنَّه يتنافى مع القصد الإلهي، حتى لو كان مبرّراً من الناحية التأويلية، وهناك محدّدٌ آخـرُ لا خلافَ حوله عند المعتزلة، وهو أنَّ أيّ تأويل مهما كان نوعه، يجب ألّا يتعارضَ مع العقل بأيّ صورةٍ من الصور، وإلّا عُــدّ تأويلاً باطلاً.

قام النشاط التأويليّ عند المعتزلة على مبدأٍ مهمّ، وهو وجود شواهد سابقة في التراث البلاغيّ العربيّ على استعمال المفردة أو النصّ على نحوٍ مماثل، فلو أخذنا على سبيل المثال تأويلهم لآية الاستواء، فسوفَ نجدُ أنَّهم تأوّلوها منكرين الاستواء المكاني؛ لأنَّ الله لا يمكن أن يحـدَّه مكان، مهما عظم هذا المكان، وذهبوا إلى أنَّ الاستواء المقصود هو الهيمنة والسيطرة لا أكثر، وهنا يستشهدُ المعتزلة ببيت الشعر: استوى بشرٌ على العراقِ من غير حربٍ أو دمِ مهراق وهذا يعني أنَّ تأويلهم لمفردة الاستواء ليس ابتداعاً من جَانبهم، بل إنَّ العرب سبق لهم أن استخدموا هذه المفردة بنفس الدلالة، وهذا ما يجعل التأويلَ سلساً ومقبولاً ولا جدالَ حوله، وعندما نَــزِنُ هذه القاعدة التأويلية بميزان النقد الحديث، نجد أنَّ

كافة المذاهب الحديثة في تأويل النصوص، قد اتفقت على هذا المبدأ، وهو اشتراط وجود تاريخ دلاليّ للمفردة يُـبـرّر هذا التأويل.

التأويل المعتزليّ والحرية الإنسانيّة

ربما تكون قضية الحرية من القضايا المركزية التي دافع عنها المعتزلة، صحيح أنَّ هذه المفردة لم تَـرِدْ في نصوصهم، ولكنَّ هذا لا يعني أبداً أنَّهم لم يهتمّوا بهذه المقولة بالَغة الأهمية، كُـلّ ما في الأمر أنَّ هذه المقولة تـمَّ وضعها تحت مسمّى آخر هو الاختيار، وقد كان للمعتزلة نتاجٌ عقلانيّ غزير في إثبات الاختيار ودحض الجبر.

يذهبُ الكثير من المؤرخين إلى أنَّ السببَ الرئيسي لانتشار تيار الاعتزال هو محاربتهم للتيارات الجبرية، التي ظهرت في الحضارة العربية الإسلامية إبّـانَ الحِقبة الأمويّة، فقد ظهرت أفكار جبرية في هذه الحقبة لتبرير الظلم السياسي والمجتمعي، وإرغام الناس على القبول بالأمر الواقع، لقد كان ثـمّـةَ إجماعٌ لدى عامة المسلمين أنَّ بني أمية قد تـولّوا حكم المسلمين مع أنّهم لم يكونوا من السابقين في الإسلام، حتى يتصدّروا لإمامة المسلمين وإمامة المؤمنين، كما أنَّ بعضهم لم يتورّع عن سفك الدماء وغصب أموال المسلمين.

وهكذا كان بنو أمية مُحتاجين لفكرة أو حيلة لدعم سلطانهم، والتعويض عن نقص أهليتهم في قيادة المسلمين، وقد وجد بنو أمية ضالتهم في عقيدة الجبر، حيث أشاعوا بين الناس أنَّ مجيئَهم للحُكم، وكافة أعمالهم وممارساتهم، إنّما هي بقَدَرٍ من الله، قد قَـدّرها منذ الأزل، ولا حيلةَ لأيٍّ من الناس في دفع هذا القدر الإلهي، على هذه الأيديولوجية المُضلّـلة، استند بني أمية في سياستهم في الحكم.

تُشير المصادرُ التاريخيّةُ إلى أنَّ عبد الملك بن مروان، بعد أن قتل عمر بن سعيد، خرج إلى الناس أحد فقهاء السلطة؛ ليقولَ إنَّ أمير المؤمنين قتلَ صاحبَكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ، معنى هذا أنَّ كلَّ ما يحصل في حياة الناس هو مقدّر من عند الله منذ الأزل، ولا طاقة للإنسان في ردّ قضاء الله، بل من الواجب التسليمُ بهذا القدرِ خيره وشره.

ممّا لا شكّ فيه أنَّ ثمة خطأً ما في المنطق السابق، ثمّة مغالطةٌ تدعو للقلق، ولقد برزَ بالفعل رجالٌ من المسلمين تنبّهوا لهذا المنطق السقيم، وأقلقهم هذا المنطق التبريري الذي يُبيح الفواحش، وأدركوا خطورة هذا المنطق على الدِّين، فجاهروا بالاعتراض على مبدأ الجبر الذي استند له الحُكّام لتبرير طغيانهم.

وهكذا نشأ صراع فكريّ ـ سياسي بين أناس يرتكبون المعاصي وينسبونها لمشيئة الله، وأناس عارضوا هذا التوجّه الخطير، إنَّ القول بالجبرية ينفي العدل عن الذّات الإلهية؛ لأنَّ في عقاب الإنسان على أعمال هو مجبور عليها، هو ظلم وجور، وحاشا لله ذلك، فهو العدل المطلق.

يُعتبر الحديثُ في القدر من أهمِّ المباحث التي انخرط فيها المعتزلة، ومن أشهر الأعلام الذين تصدّوا لهذا المبحث، المعتزليّ واصل بن عطاء، الذي يُعتبر هو المؤسس الحقيقي لمذهب الاعتزال، والذي كان متأثراً بغيلان الدمشقي، حيث يقرّر ابنُ عطاء أنَّ «الباري تعالى حكيمٌ وعادلٌ، لا يجوز أن يُضاف إليه شَرٌّ وظلم، ولا يجوز أن يريد من العبادِ خلافَ ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبدُ هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المُجازى على فعله، والربُّ تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعالُ العباد محصورةٌ في الحركات والسكنات، والاعتمادات والنظر والعلم»[17].

ويتضح من رأي واصل بن عطاء السابق النزعة العقليّة عند

17- بدوي ، عبد الرحمن، (1997)، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت.

المعتزلة، حيث يستعمل الأخيرُ المُحاججةَ العقليّةَ والبداهةَ المنطقيّةَ؛ من أجل إثبات مقولات المعتزلة في المسؤولية، وهذا النهج في المُحاجحة يعتبر فريداً في الحضارة العربية الإسلامية، التي دأبت على المُحاجحة بالنصوص، واعتمادها مرجعاً لإثبات المقولات، ونستطيع التقريرَ أنَّ المعتزلةَ اعتبروا العقلَ أصلاً من أصولهم، بالرغم من أنَّهم لم يُجاهروا بذلك بشكل مباشر.

ابتدأت السجالاتُ في مسألة الجبر والاختيار منذ العصر الأمويّ، حيث أرسى الأمويون مذهباً جبرياً خالصاً لخدمة أهدافهم السياسية في تبرير حكمهم للناس، وانتزاعهم السلطةَ ممّن هم أحقُّ بها، ومن المعلومِ أنَّ الفلسفة الجبريّةَ تُـعَـدُ متلازمةً مع الاستبداد، ويُشير الدكتور محمد عمارة إلى أنَّ «البداياتِ الكبرى والمُنظَّمة في القول بالجبر بعد ظهور الإسلامِ واستقراره، في صورة أفكار ذات أهداف سياسية، تحاول أن تتّخذَ لها مسحةً من عقائد الإسلام، وذلك حتى تُـبـرِّرَ أمام الناسِ تلك التحولاتِ السياسيّةَ التي نقلت الخلافة الشورية التي أقامها المسلمون بعد وفاة الرسول، إلى نظامٍ شبه ملكيّ على يد معاوية بن أبي سفيان»[18] .

18- عمارة، محمد (1988): المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة ، ص 29.

وذهب المعتزلةُ إلى نهاية الشوط في الانتصار للحرية الإنسانية، وأنكروا كلَّ المواقف التوفيقية والتلفيقية التي تتّخذ موقفاً مواربا من فكرة الحرية الإنسانية، كما هو الحال عند الأشاعرة الذين قالوا بمبدأ الكسب، والذي هو موقف تلفيقيّ، لا يعترف صراحةً بأنَّ الإنسان هو المنشئ لأفعاله، ورأى المعتزلةُ أنَّ المواقف التلفيقية أشدّ تهافتاً من الجبر الخالص[19]، وقد أعلنوا بكلِّ جرأةٍ ووضوح، وفي موقفٍ لم يسبقهم إليه أيٌّ من الفرق الإسلامية، أنَّ الإنسان هو خالقٌ لأفعاله، وهذه المقولة عُـدّت من أشهر مقولات المعتزلة المثيرة للجدل، والتي جـرّت عليهم الكثير من الاستهجان والانتقاد، فكيف يجوز أن يوصف الإنسان بأنه خالق؟! وصفة الخالق هي من صفات الله، ولا يجوز أن يوصف غيره بهذه الصفة.

ولكنَّ المعتزلة كعادتهم قاموا بجهدٍ تأويليّ من أجل إثبات دعواهم، واستشهدوا بالآية:﴿**إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا**﴾[20] ، التي تفيد أنَّ الإنسان يمكن أن يوصف بأنّه

19- ينظر، محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، مرجع سابق، ص69.
20- سورة العنكبوت، الآية 17.

خالق، وكذلك الآية: ﴿**فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾[21]، التي تُفيد أنَّ هناك خالقين، ولكنَّ الله أحسنهم، علاوة على أنَّ الآية التي تتحدث عن المسيح: ﴿**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾[22]، تفيد أيضاً جواز إطلاق صفة الخلق على غير الله.

ولم يتّفق المعتزلة مع القائلين إنَّ الإنسان هو خالق بالمجاز، بل إنَّهم أقـرّوا أنَّ الإنسان خالق لأفعاله على وجه الحقيقة، واستدرك المعتزلة بالقول إنَّ الخلق لا يعني في حالة الإنسان الإيجاد من العدم، بل إنَّ «الخَلْقَ الإنسانيَّ عندهم هو الفعل والصنع، على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ»[23]. ويلجأ المعتزلة إلى منهج عقلاني في التأويل من خلال الرجوع إلى التراث البلاغي العربي، والعثور على سابقة نصية تشابه الحالة موضع الجدل.

وفي مسألةِ الخلقِ يستشهد المعتزلةُ بقول العرب: «خلقت الأديم»، التي تعني تحويله من حالة إلى حالة، دون الاعتقاد بأيِّ

21- سورة المؤمنون، الآية 14.

22- سورة آل عمران، الآية 49.

23- عمارة ، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، مرجع سابق، ص 71.

مفهوم يوحي بالإيجاد من العدم الخالص، وكذلك يسوق المعتزلة قول زهير:

ولأنتَ تَـــفري مـا خَلقــتَ

وبعضُ القومِ يَخْلُقُ ثم لا يَـفري

وهذا دليلٌ بلاغيّ في غاية الأهمية من شاعر جاهلي بوزن زهير، وهو يسند ما ذهب إليه المعتزلة في جواز استخدام مفردة الخلق في سياق الحديث عن الفعل الإنساني، وهذا يجعل من التأويل المعتزليّ تأويلاً سلساً، وليس متعسّفاً، ويتّفق مع ما اعتاد عليه لسان العرب.

تُعتبر الرسالة التي بعث بها غيلان الدمشقي إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، من أبلغ النصوص التي تدحض فكرة الجبرية المتهافتة، يقول غيلان: «هل وجدتَ يا عمرُ حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذّب على ما قضى، أو يقضي ما يعذّب عليه؟ أم هل وجدتَ سيّداً يدعو إلى الهدى ثم يصدّ عنه؟ أم هل وجدتَ رحيماً يكلّف العباد فوق الطاقة أو يُعذّبهم على الطاعة؟ أم هل وجدْتَ صادقاً يحمل الناس على الكذب؟ أم هل وجدْتَ ظالماً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟». احتوت هذه الرسالة على منطق بسيط، ولكنه منطق قوي يدحض كلّ الحجج الفاسدة التي كان يروج لها دعاة الجبرية.

لقد كان المعتزلةُ واضحين وصريحين في الوقوف والاصطفاف لجانب مبدأ الحرية، وقالوا إنَّ الإنسان مسؤولٌ عن أفعاله، وبالتالي هو يُحاسب عليها جزاءً أو عقاباً، وهذا ينسجم مع العدل الإلهي الذي لا يمكن أن يُحاسِبَ مخلوقاً مجبراً على أفعاله، ولو كانت الأفعالُ مقدّرةً ومخلوقةً سلفاً بواسطة الله، لانتفى معنى الثواب والعقاب.

وعندما دارَ جدلٌ حولَ مشروعيّةِ القول بأنَّ الإنسان يمكنُ أن يوصفَ بأنَّه خالق، وهي صفةٌ من صفاتِ اللهِ وحده، احتجَّ المعتزلة بالنصّ القرآنيّ، حيث أوردوا آيات تُفيد جواز إثبات هذه الصفة للإنسان، ثمّة آيةٌ صريحةٌ في القرآن تقول عن غير المؤمنين، ﴿... **ويخلقونَ إفكا**﴾، وهذا يعني أنَّ الإفكَ هو خلق بشري، ولا يجوز فعل الإفك ونسبته لله .

الاعتزال في الفكر العربيّ الحديث

بالرغم من تنوّع النتاج الدينيّ المرتبط بالفقه، ومواكبته لمستجدات العصر، إلّا أنَّ النتاج الفكريّ الفلسفيّ المرتبط بالعقيدة، لم ينتج جديداً بعد استكمال العقيدة الأشعرية، وكان الفكر المعتزليّ

بوصفه مذهباً عقديّاً عقلانيّاً نخبويّاً، لا يلقى القبول من قبل عامة المسلمين، الذين تـوزّعت مذاهبهم العقدية بين المذاهب الرئيسية: الأشعرية، والتصوف، والتشيع. وقد وصف محمد جابر الأنصاري هذه الحالة بـ«الفراغ العقيدي»[24]، حيث «ركّـزت توفيقية النهضة الحديثة جهدها في ميدان الفتوى والتشريع؛ لتجعله ملائماً لحياة العصر، وفاتها أنَّ هذا جانبٌ فرعيّ لا يستقيم دون معالجة الجذور والأطر العامة، والمنطلقات الرئيسية للقضية برمتها»[25].

ومن الملاحظ أنَّ حركات التجديد المرتبطة بالعقيدة، كانت تستلهم دائماً الفكر المعتزليّ، باعتباره الحلقةَ الأكثرَ تقـدّماً في هذا السياق، ومن المفارقة أنَّ الفكر المعتزليَّ الذي انبثق في القرن الثاني الهجري، ظـلّ راهنيّاً وتقدّميّاً حتى في عصر النهضة في مطلع القرن العشرين، وقد تـمّ تجديده وتبنّيه من بعض مفكري النهضة، وخاصة الإمام محمد عبده.

وقد واجه الفكر المعتزليّ في العصر الحديث نفس المعارضة

24- ينظر، الأنصاري، محمد جابر، (1996): الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص179.

25- الأنصاري، محمد جابر، ص181.

التي واجهها في عصوره الأولى، فلقد أثارت قضية خلق القرآن، التي عاود محمد عبده إحياءها، الكثيرَ من اللغط، وصل في بعض الأحيان إلى التكفير، وبالرغم من أنَّ محمد عبده كان تبنّى الرأي المعتزلي في قضية خلق القرآن، وأقــرَّ أنَّ القرآنَ مخلوق، معارضاً بذلك رأي الفقيه أحمد بن حنبل، الذي تمسّك بأزليّةِ القرآن أيام محنة خلق القرآن في عصر المأمون، إلّا أنَّه عاودَ حذفَ الفقرة المتضمنة لهذا الرأي في (رسالة التوحيد)، عندما أصدر طبعتها الثانية ، وهذا يؤشّر إلى تقدميّة رأي المعتزلة في الأمور العَقَديّة، حتى بمقاييس العصر الحديث.

ويمكن ملاحظة أنَّ محمد عبده ربما لجأ إلى نوع من التقية في حديثه عن قضية خلق القرآن التي كان يناصرها، حيث نلحظ أنّـه بات أقرب إلى نقدها مجاراة لجمهور المسلمين، يقول الإمام في رسالة التوحيد: «وحدثَتْ فتنةُ القول بخلق القرآن أو أزليته، وانتصر للأول جمعٌ من خلفاء العباسيين، وأمسكَ عن القول أو صرح بالأزلية عددٌ غفير من المتمسّكين بظواهر الكتاب والسنة، أو المتعفّفين عن النطق بما فيه مجاراة البدعة، وأُهين في ذلك رجالٌ من أهل العلم والتقوى،

وسُفِكت فيه دماء بغير حقّ، وهكذا تعدّى القوم حدود الدِّين باسم الدِّين»[26].

وقد انتقد بعض الدارسين وقوف محمد عبده وسواه من المجدّدين في العقيدة عند الفكر المعتزليّ، وعدم سعيهم إلى تخطّيه، حيث «كان عليهم أن يواجهوا القضايا الدينية الاعتقادية الكبرى من جديد، على ضوء الفلسفة الحديثة التي استجدّت منذ ديكارت، لا أن يكتفوا في دعوتهم إلى الإحياء العقليّ الدينيّ، بإعادة الحلول التي طرحتها المعتزلة»[27].

ويشير المفكر العربيّ المعاصر نصر حامد أبو زيد، إلى أنَّه تلقّى دروسه الأولى في التأويل من المعتزلة، حيث إنَّ رسالته في الماجستير كانت حول قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ويصف أبو زيد مبحثَ التأويلِ بأنَّه حقل معرفيّ يجمع بين الفلسفة والأدب، وهذا رأي مهم يُلفَت النظر إلى الجانب الفنيّ في التأويل، والذي أولاه المعتزلة اهتماماً خاصّاً، وطوّروه من خلال اشتغالاتهم النقدية.

26- عبده، محمد، (1988): رسالة في التوحيد، تحقيق عاطف العراقي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص17.

27- الأنصاري، محمد جابر: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص181،180.

ويُشير التراث البلاغي للمعتزلة إلى اعتماد تقنيات تأويلية متقدمة في استنطاق النصوص، وجعلها تنطق بما يعتقدون به من عقائد، فالمعتزلةُ كانوا يطرحون قضايا تنتصر للعقلانية والحرية والإرادة الإنسانية، ثم يلجؤون إلى النصوص الدينية بحثاً عن مسوّغ شرعيّ لآرائهم الجريئة، وعندما لا يجدون ضالتهم في ظاهر النصوص، كانوا يلجؤون للتأويل وفق تقنيات موضوعية عقلانية، لا خلافَ كبيراً حولها، فعندما كان المعتزلةُ يؤوّلون مفردةً ما، تأويلاً خاصاً مخالفاً للمعنى المباشر الظاهر، كانوا يستنجدون بالتراث البلاغي العربي من شعر ونثر وخلافه، والذي هو مثبت في المصادر ولا خلاف حوله.

ويشير هيثم سرحان إلى أنَّ «الموروثَ اللسانيَّ شكّل حليفاً قوياً في تدعيم تأويلات المعتزلة، ففي كلّ موطن أصوليّ، تشكّل دلالاته عائقاً لسانياً، كان المعتزلةُ يلوذون بمقرّراتِ اللسان التي خلّدتها تجربة الجماعة الوجودية»[28]. ومن المرجّح أنَّ ابن رشد عندما وضع تعريفه للتأويل، كان يستند إلى مذهب المعتزلة بالتأويل، الذي يشترط

28- سرحان، هيثم، (2012): إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات ، أبو ظبي، ص20.

وجود سابقة بلاغية، فهو يرى التأويل أنّـه «إخراجُ دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخـلّ ذلك بلسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه، أو لاحقه، أو مقاربِه، أو غير ذلك من الأشياء في تعريف أصناف الكلام المجازي»[29].

وقد امتدح أبو زيد موضوعية المعتزلة، والموضوعية هي أحد وجوه العقلانية، يقول أبو زيد إنَّ المعتزلة أثاروا لديه سؤالاً مركزيّا هو: «إلى أيّ حَـــدٍّ يمكنُ القول إنَّ منهج تأويل النص الدينيّ يعتمد على مقاربة موضوعية؟ ولماذا اتفق المتجادلون حول معنى القرآن على تقسيمه إلى مُحكَم ومتشابه؟ ثم تشعّبت بهم الطرق واختلفوا حول تحديد المُحكم وتمييزه عن المتشابه، لماذا صار محكم المعتزلة متشابهاً عند خصومهم، والعكس صحيح؟»[30].

وبغض النظر عن المبرّرات التي يسوقها أبو زيد لعبوره إلى محطة التأويل الصوفيّ كما هي عند ابن عربي، فإنَّ موضوعية المعتزلة وعقلانيتهم ومعقولية طرائقهم في التأويل، تُعبّر عن تيار تأويلي

29- ابن رشد، أبو الوليد، (1999): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ص32.

30- ينظر الحوار مع نصر حامد أبو زيد أجراه، الرياحي، كمال، (2001)هكذا تحدث نصر حامد أبو زيد، مجلة نزوى ، عدد يناير 2011.

أصيل ومتجذر في الثقافة العربية، وفيما يخصّ طرائق ابن عربي في التأويل، فإنَّها تُصنّف ضمن ما يعرف بالتأويل المفرط.

ويُمكن تصنيف ابن عربي كمستعمل للنصّ؛ لأنَّه لا يهتمّ بالقواعد والاشتراطات المطلوبة في التأويل، ولا يستند في تأويلاته إلى سابقة بلاغية؛ لأنَّه يهتمّ بالدرجة الأساس باستعمال النصّ لتحقيق غرضه، والذي هو في الأغلب تبريرٌ للتصوف، وخاصة مذهبه في وحدة الوجود.

وقد أُثيرت إشكالاتٌ جَمّة في النقد المعاصر حول ظاهرة التأويل المفرط المتحرر من قصديّة المؤلف، حيث أصبح بمقدور مؤوّل النص أن ينتجَ دلالاتٍ لا تمّتُ بصلةٍ لدائرة النصّ القصديّة، ممّا يعني تدمير بوصلة النصوص، وجعلها تنطق بما ليس فيها. وقد تعامل الناقد الأمريكي إي . دي . هيرش مع هذه الإشكالية، بإعادة الاعتبار لقصدية المؤلف، التي تجاوزها النقد المعاصر، وقد تنبّه المعتزلةُ إلى مزالق التأويل، وما يُثيره الكلام من إشارات ودلالات لا تقع في دائرة القصد، ودعوا إلى تقييد الكلام، «حسب قصد المتكلم وإرادته ودواعيه»[31].

31- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، (1962): المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج7،المؤسسة العامة المصرية للتأليف، القاهرة، ص48 .

العِـلم والفعل عند المعتزلة

كان مدخل المعتزلة في القضية المتعلقة بالعلم والفعل، هو مبحث الصفات الإلهية، وكان السؤال المحوري الذي دارت حوله السجالات الفكرية هو: هل إنَّ الصفات جزءٌ من الذات الإلهية أم هي منفصلة عنها؟

وكان جواب المعتزلة منسجماً مع عقيدتهم في تنزيه الذات الإلهية، حيث اعتقدوا أنَّ الصفات تابعةٌ للذات، وليسَتْ منفصلةً عنها كما هو الحال عند الإنسان، وهي ليست شيئاً غير الذات، وكان الهدف من وراء ذلك الابتعاد عن شبهة الوقوع في الشرك؛ لأنَّ تعدّد الصفات يوحي بالتكثير في الذات الإلهية، ويترتب على رأي المعتزلة هذا أنَّ الصفات الإلهية ليست متصلة بالكون وأحوال الكون، بل هي متصلة بالذات فقط، وبالتالي فإنَّ الصفات لا تفعل في الكون، وقد أطلق خصومُ المعتزلة عليهم لقب المُعطّلة؛ لأنَّهم عطّلوا الصفات الإلهية.

يعتقد المعتزلةُ بأنَّ العالَـمَ حادثٌ وليس أزليّ، وهذا هو رأي المتكلمين بوجه عام، وهو يخالف آراء الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالَم، ومسألة حدوث العالم تُـعَـدُّ مسألة مفصلية في فكر المعتزلة؛

لأنَّ الرأي عند المعتزلة أنَّ القدم هو أخصّ خصوصيات الإله، وبالتالي فإنَّ صفة القدم لا يشترك فيها مع الله شيء، واعتقدوا أنَّ القولَ بقديمين يعني القول بإلهين.

وهنا لا بـدّ من التنويه إلى أنَّ المعتزلة لا يضمرون قدم العالم كما روّج لذلك بعض خصومهم، بل إنَّ شعارهم كان على الدوام لا قديم إلا الله.

خاض المعتزلةُ معاركَ وسجالاتٍ فكريّةً مع الفقهاء في عصرهم، حول تنزيه الذات الإلهية من أيّ تشبيه، ونفي الجسميّة عن الله، وقد تصدّى المعتزلة لتأويل الآيات التي تفيد التشبيه والجسمية، فالعين عندهم لا تعني سوى الرعاية، واليد لا تعني سوى القوة، كما أنَّ الاستواء على العرش لا يعني سوى التمكن والهيمنة، وهو ليس استواءً مكانيّاً بالمعنى المتعارف عليه للاستواء، وقد كان الفقهاء يقـرّون بالاستواء، ولا يجدون حرجاً من القول فيه، وكانوا يقولون إنَّ الاستواء معلوم والكيف مجهول. لكنَّ المعتزلة أنكروا مفهوم الاستواء المكاني، وقالوا إنَّ الآية تتحدث بلغة المجاز وليس الحقيقة، وقد تـمَّ الإسهاب في هذه المسألة في الأبواب السابقة.

واجه المعتزلةُ معضلةً معرفيّةً عندما ألحقوا الصفات بالذات،

وهي معضلةٌ تخصّ الطريقة التي يتصل فيها الإله بالكون، ويفعل فيه ويعتني بشؤونه، فعندما رفعوا الصفات إلى السماء، ونـــزّهوها تنزيهاً مطلقاً، وألحقوها بالذات، انقطعت الصلةُ بين الله والعالَـم، وهذه المعضلة موجودةٌ في كلّ الثنائيات، فهناك إلهٌ أزليّ مطلق خارج الزمان، وهناك كون حادث يسري في الزمان، وهذا يولّد معضلةً في إيجاد أي تفاعل بينهما، حيث يبرز السؤال الأكبر: كيف يؤثر اللامادي الخالص بالمادي؟

ولكنَّهم بادروا إلى حـلّ هذه المعضلة بالقول بما أسموه أحوال الصفات، وهي مرتبة تتوسّط بين الذات الأزلية والكون الحادث، وقالوا إنَّ الذات الأزلية والعالَـم، لهما وجودٌ عينيّ حقيقيّ، ولكنَّ أحوال الصفات ليس لها وجود عينيّ، ولكنّها بالمقابل ليست عدماً مطلقاً؛ لأنَّه من غير الجائز أن يتعلّق علم الله بشيء معدوم عدماً خالصاً، فهو يتعلّق بعلم أشياء لها وجود الماهيات دون الوجود العيني.

يعتقد المعتزلة أنَّ الفعل الإلهي يصدر عن علم مسبق، ولهذا السبب فهو فعل إراديّ، وليس فعلاً صادراً بالاضطرار واللزوم، وبغير رضا، كما أنَّ الفعل الإلهي عند المعتزلة، هو فعل عقلانيّ،

وليس فعلاً اعتباطيّاً؛ لأنَّه يصدر عن علم سابق، وهذا يترتّب عليه أنَّ الفعل الإلهي لا يمكن أن يرتبطَ بشيءٍ مستحيل عقليّاً، والكون يسير وفق نظام العلة والمعلول، منذ ابتدائه وحتى منتهاه، وهذا النظام السببيّ العقليّ متأتٍ من علم الله المسبق الذي يسبق الفعل، وهكذا عندما يأتي الفعل الإلهي في الكون، فإنَّه يكون متسقاً مع قانون العلة والمعلول، ولا يأتي خارقاً لهما.

فيما يخصّ الفعل الإنسانيّ، فقد رأى المعتزلةُ أنَّ الإنسان فاعلٌ مختار، وهو قادرٌ على اختيار فعله، وحُجّتُهم في ذلك أنَّ الإنسان لو لم يكن فاعلاً مختاراً مالكاً لحريته، لانعدمَ معنى الثواب والعقاب، فالثوابُ والعقابُ يترتّبُ عليه أن يكونَ الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، أمّا إذا كان الله هو الذي يخلقُ الفعل داخل الإنسان، ثم يُحاسبه على فعله، فإنَّ ذلك ينفي صفة العدل عن الله، والتي هي أصل من أصولهم، حتى إنَّ المعتزلة سُـمّوا بأهل العدل والتوحيد.

وقد أطلقَ المعتزلةُ مقولةً مثيرةً للجدل عندما صرّحوا أنَّ الإنسان هو خالق أفعاله، وبالتالي فإنَّه يُحاسب عليها، وقد كانوا ينتصرون للحرية الإنسانية التي حاول بنو أمية إلغاءها من خلال قولهم بالجبرية، وإنّ الإنسان حسب مذهب الجبرية يفعل ما يفعله

بناءً على تقدير الله المسبق وقضائه النافذ. وقد كان بنو أمية يهدفون من وراء ذلك، إلى إيهام الناس بأنَّ أفعال الحكّام وفسادهم هو مقدّرٌ من الله، ولا يجوز الاعتراض على حكم الله.

وقد تصدّى المعتزلة لهذا المنطق الجبري الفاسد، وقالوا إنَّ الحاكمَ مسؤولٌ عن أفعاله، ويجب أن يُحاسبَ عليها، ودعوا إلى الثورة على الفساد والظلم، ولم يقبلوا بمذهب المرجئة الذين نادوا بإرجاء محاسبة الحكّام الظالمين إلى يوم المعاد، وقالوا إنَّ المرجئة هو شكلٌ من أشكال الجبرية أيضاً، وقال المعتزلةُ إنَّ الإنسان هو خالق أفعاله.

وقد ذهب المعتزلةُ إلى أعلى الدرجات في الانتصار للحرية والاختيار الإنساني في رأيهم، حول قضية انتهاء الأجل، ولم يقبلوا بالرأي الفقهيّ السائد أنَّ المقتول هو شخص انتهى أجله، بغض النظر عن فعل القتل، وقالوا بجرأتهم المعروفة إنَّ القاتل لو لم يقتل المقتولَ لعاشَ المقتولُ ردحاً من الزمن، ولهذا السببِ فإنَّ القاتلَ مسؤول عن فعله، ويُحاسب عليه.

هناك بعضُ الإشكاليات المعرفيّة، تتمخّض عن آراء المعتزلة الجريئة حول الحرية الإنسانية، أولها أنَّ إيمان المعتزلة بعلم الله الكليّ، وإرادته الكُليّة التي تسبق كلَّ شيءٍ، يقود للاعتقاد أنَّ كلَّ أفعالِ

الإنسان هي أفعالٌ مقدّرةٌ سلفاً، فكيف يتسنّى لنا القولُ بوجود حرية إنسانيّة في كونٍ كُـلّ ما فيه مـقرّر سلفاً، علاوةً على ذلك فإنَّ القولَ بحرية الإنسان واختياره، يوحي أنَّ فعل الإنسان ربما يأتي ضد مشيئة الله، والإنسان عندما يختار الشـرَّ فإنّـه يتعارضُ بذلك مع المشيئة الإلهية.

قال المعتزلةُ إنَّ الأشياء قبل أن توجد لم تكن عدماً محضاً، بل كانت معلوماتٍ في العلم الإلهي، ودليلُهم العقليّ في ذلك أنَّ العلمَ بالأشياء يترتّب عليه وجود تمايز بين الأشياء المعلومة، فالعلمُ لا يتعلّـقُ إلّا بما هو متمايز، والعدمُ المحضُ لا تمايزَ فيه، وبالتالي فإنَّ المعدومَ قبلَ وجودِهِ ليس عدماً محضاً، بل هو شيء، وقد دُعيت هذه القضية بشيئيّة المعدوم عند المعتزلة، والدليلُ النصيّ الذي يسوقه المعتزلةُ على ذلك، أنَّ الله يقول: ﴿**إنَّ زلزلة الساعة شيء عظيم**﴾، وهنـا وصف الإلـهُ الساعـةَ التي لم توجدْ بعدُ ـ بل هـي شـيءٌ مستقبليّ ـ بالشيء.

واعتقد بعض خصوم المعتزلة أنَّ القول بشيئية المعدوم، يخفي وراءه مقولة قِـدم العالَـم، حيث إنَّ وجود شيءٍ مع الإله، حتى لو كان شيئاً معدوَماً، فإنّه يوحي بالمشاركة في القدم، ولكنَّ المعتزلة

لم يقصدوا من المعدومات سوى أنَّها أفكار أو علم مسبق في عقل الإله، سوف يتحوّل بفعل الإرادة الإلهية إلى وجود متحقق.

من أجل فهم التفوّق العقلاني للمعتزلة في فهم النصّ الدينيّ، فلا بـدَّ من مقارنتهم بالفرقة الكلامية الأخرى، وهي فرقة الأشاعرة، فقد تصدّى الأشاعرة لكلِّ القضايا المتعلقة بالصفات، والإرادة الإلهية، والفعل الإلهي، وكذلك إرادة الإنسان وفعله، والحدود الفاصلة بينهما.

وقد انفصل أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة، وشكّـلَ له مذهباً مختلفاً، عُـرِفَ بالمذهب الأشعري، خالفَ فيه المعتزلةَ في كثير من القضايا، وقد أنكر الأشعري رأيَ المعتزلةِ في تعطيل الصفات، وقال إنَّ الصفاتِ ثابتةٌ عقلاً ونصّاً، وإنَّ الله ارتضاها لنفسه، ولكنَّها صفاتٌ مختلفة عن صفات الإنسان؛ لأنَّ اللهَ ليس كمثله شيء، وهنا يُضفي الأشعري بُعداً تنزيهيّاً على الإله، بالرغم من قوله بوجود الصفات وارتباطها بالفعل الإلهي.

وأنكر الأشعريّ إلحاقَ الصفات بالذات، بل رأى أنَّ الصفات شيءٌ غيرُ الذات، وهي زائدةٌ على الذات، وهذا يترتّـبُ عليه أنَّ هناك تمايزاً بين الصفات الإلهية، وعلى سبيل المثال فإنَّ صفة العلم

والإرادة ليستا منطبقتين تماماً، وملحقتين بالذات كما يذهب المعتزلة، بل إنَّ الله يمكنُ أن يعلمَ شيئاً ولا يريده، فالله يعلمُ الشرَّ مثلاً، ولكنّه لا يمكن أن يريده، كما أنَّ صفة القدرة والإرادة ليستا متطابقتين، فالله قادرٌ على كلِّ فعلٍ مهما كان؛ لأنَّه كليّ القدرة، ولكنَّ إرادته لا تتعلّقُ بشيءٍ غير صالحٍ بالمطلق.

ويستشهد المعتزلة بالآيات: ﴿**ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً**﴾، و﴿**فلو شاء لهداكم أجمعين**﴾، وهذه الآياتُ تدلّ على أنَّ الله لا يفعل كلَّ ما هو قادرٌ على فعله، بل إنَّ فعله يتعلّق بما هو أصلح.

يرى الأشاعرة أنَّ الكون كان معلوماً عند الله قبل خلقه، ولكنَّ الإرادةَ الإلهيّةَ اقتضت خلق الكون في زمن معين، وهنا يخالفون المعتزلة؛ لأنَّ المعتزلة يقولون إنَّ العلمَ بالشيء مقترنٌ بالضرورة بالإرادة والفعل، والأشاعرة يعتقدون أنَّ الله كان في زمنٍ ما، ولم يكن معه شيء، ثم خلق الكون بناءً على علمه الأزلي، وهنا يبرز مفهوم التراخي، أي تخلّف المعلول عن العلة، فبالرغم من وجود العلم الإلهيّ القديم، والإرادة الإلهية القديمة بخلق الكون، إلّا أنَّ الفعلَ تأخّـرَ لحكمةٍ إلهيّةٍ.

وقد قادهم هذا إلى القول إنَّ العلاقة بين العلة والمعلول، ليست

علاقة لازمة وضرورية، بل إنَّها يمكن أن تتأخر أو تتعطل بمشيئة الله، وهنا يُعطي الأشاعرة دوراً مستمرّاً للإله في الكون، ولو كان الكونُ يسير وَفْقَ العلة والمعلول لزوماً واضطراراً، لاختفى دور المشيئة الإلهية في الكون، ولكنَّ مبدأ التراخي يجعل الفعل الإلهي هو المُعوّل عليه.

اعترض الأشعريّ على الحرية المطلقة التي نسبها المعتزلة للإنسان، وقولهم إنَّ الإنسان هو خالق أفعاله؛ لأنَّ ذلك يتعارض مع مشيئة الله المطلقة، وقالوا بنظرية الكسب، ونسبوا الخلق إلى الله تعالى فقط؛ لأنَّ الخلق الحقيقي يجب أن يصدر عن العلم التام، وبما أنَّ علم الإنسان ليس تامّاً، ففعله أيضاً مرتبطٌ بالمشيئة الإلهية، وأنَّ المشيئة الإلهية تتحقّق عند قدرة العبد على فعل الفعل، وهنا يحاول الأشاعرة حلَّ مشكلة التضاد بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، وقالوا إنَّ المشيئة الإلهية والإنسانية لا تضادَّ بينهما، فالله يريد الفعلَ خلقاً، والإنسان يريده كسباً.

الفروقاتُ بين آراء المعتزلة والأشاعرة من وجهة النظر الفلسفية، تبقى فروقات غير جوهرية، فكلاهما يقول بوجود فاعل مطلق هو مصدر الأفعال والأحداث في الكون، وعلمه تامّ وقدرته كلية،

وإرادته مطلقة وأزلية، ممّا يُضفي على الكون نظرة لاهوتية لا دور فيها للإنسان، والفارق البسيط بين المعتزلة والأشاعرة أنَّ المعتزلة أعطوا الإنسانَ هامشاً أوسعَ من الحريّة، من الهامش الذي حدّده الأشاعرةُ بالكسب.

ويترتّبُ على نظرة المعتزلة والأشاعرة أنَّ تاريخ الإنسان في الكون، ليس سوى برنامج يُعبّر عن الإرادة الإلهية، وهي إرادة مُعدّة ومعلومة مسبقاً في العلم الإلهي منذ الأزل، وهذا الرأيُ يظهر بوضوح في رؤية الإمام الطبري للتاريخ، حيث اعتبره تحقّقاً للإرادة الإلهية، وهذا يربطُ تاريخَ الإنسان ومسيرتَهُ بالسماء، ويجعل الإنسانَ منزوعَ الإرادةِ وفاقدَ الاختيار، وهو مجبرٌ على تنفيذ إرادة السماء طوال تاريخه.

المحاولاتُ المعاصرةُ لعقلنة الخطاب الدينيّ

ـ التأويل عند نصر حامد أبو زيد ومرجعياته المعتزليّة

من الطبيعي أن نتّخذَ من موضوع التأويل مدخلاً مناسباً للولوج إلى فكر أبو زيد؛ لأنَّ الرجل قد اقترن اسمه بالتأويل، حتى

بات نتاجه الفكريّ في هذا الحقل من أهــمّ الإضافات المعاصرة إلى التراث التأويليّ العربيّ، والتراث التأويليّ قديمٌ قِـدَم النصوص، سواءٌ في تراثنا العربي أم في التراث الغربي، وتتلخّص فَكرة التأويل من منظور أبي زيد في تقديم العون للنصوص، من أجل تجديد خطابها وإعطائها زخماً راهنياً ومعاصرة، كانت فقدتها بسبب اختلاف ظروف الحياة الاجتماعية والثقافية والمادية، بين الزمن الذي تنزّلَ فيه النص، والزمن الراهن الذي يعيش فيه مؤوّل النصّ.

والتأويلُ في الأعمّ الأغلب، ينطلقُ ويدور في فلك النصّ الأصليّ، ويمكن ملاحظةُ أنَّ خطاب أبي زيد لم يكن استثناء، فهو خطاب من داخل الخطاب الدينيّ وليس من خارجه، وهذا ربما يُـفسّر بوضوح إقدام المؤسسة الدينية على ملاحقته وتكفيره، في إجراءات تصعيديه غاية في العنف والحزم، أثارت استنكار واستهجان كافة المراجع الثقافية والمجتمعية.

وتكمنُ خطورة الخطاب الذي جاء به أبو زيد، كونه خطاباً من داخل المؤسسة الدينية، خطاب العالم بكلِّ خفايا وأسرار النصوص الدينية المؤسِسة (بكسر السين)، والرَجلُ معروفٌ بانتمائه إلى جماعة الإخوان المسلمين في بداية مشروعه الفكريّ، قبل أن ينقلبَ عليهم،

ونلاحظُ أنَّ الكثير من المفكّرين الذين نقدوا الفكر الدينيّ لم يواجهوا نفس المصير الفاجع الذي آل إليه أبو زيد؛ لأنَّ هؤلاء المفكّرين نقدوا هذا الفكر من الخارج، وَفْــقَ آلياتِ فحص مختلفة، مثال على ذلك محمود أمين العالم، فلقد كان نقده للفكر الدّيني نقداً جذريّاً، ولكنّه كان يستخدم المفاهيم الماركسية، ولم يعمد إلى نقد الفكر الديني بمفاهيم وآليات الخطاب الدينيّ نفسه؛ لأنَّه لا يعترف بها أصلاً، ويبدو أنَّ أبا زيد ـ ويا للمفارقة ـ مفكّر دينيّ، تـمّ شنُّ الحرب عليه من قبل أصحاب الكار الواحد، ونحن نعلمُ أنَّ المنافسة والحرب بين أصحاب الكار الواحد، هي الأشدُّ ضراوةً بين كلّ الحروب.

الحقيقة أنّنا لا نبتغي من خلال هذه العجالة، أن نقدّمَ إحاطةً كاملةً بتقنيات التأويل التي اشتغل عليها أبو زيد، فهذا أمرٌ دونه خرط القتاد، وتحتاج هذه المهمة إلى مؤلَّـف كامل، ولكنّنا سنحاولُ أن نبرهنَ على بعض القضايا التي أوردناها، وتقديم رؤية لهذا المفكر، ربما تتعارض مع الكثير ممّا كتب عنه، والأهم عندنا بالطبع هو إثبات دعوانا، أنَّه لم يخرج من إطار الخطاب الدينيّ المعتزليّ.

أبو زيد لا يختلف كثيراً عن طه حسين، فهو وإن استخدم آلياتٍ نقديّةً مختلفةً عن طه حسين، إلّا أنّـه يلتقي معه في المنطلقات

والغايات، ويصرّح أبو زيد في أكثر من مناسبة، أنَّ طه حسين كان الفدائي الأول في هذا المضمار، وهو التأكيد على تاريخية النصّ، طه حسين استخدم الشكّ الديكارتيّ في نقد النصوص، بينما وظّف أبو زيد التأويلية والألسنية والبنيوية، وتحليل الخطاب ونظريات القراءة والتلقي.

ونحن لا نزعم أنَّ أبا زيد كان متديناً أو صاحبَ نزوع لاهوتي، ولكنّنا نعتقد أنّـه كان منغمساً في الخطاب الدينيّ بشكله الصوفيّ؛ لاعتباراتٍ تأمليّةٍ جماليّةٍ، لم يستطع الفكاكَ منها حتى رحيله، والسببُ الأساسيّ لذلك، أنّـه وقع في شرك ابن عربي بعد إنجازه أطروحة الماجستير، التي خصّصها لبحث قضية المجاز عند المعتزلة، وحضور ابن عربي طاغ في أغلب أعمال أبو زيد، وخاصة المتأخرة منها، وهو يشترك مع ابن عربي في معلم أساسيّ، وهو الانفلات الكامل من سلطة النصّ الأصليّ، والمحمول التاريخي المتزامن معه.

والنصُّ الأصليّ عند الرجلين لا يعدو كونه مناسبةً لقول ما يريده مؤوّل النصّ، وإذا كان ابن عربي ينطلق من قناعته التامّة بأنّه خاتم الأولياء، ويقف على نفس الأرضية التي وقف عليها خاتم النبيين، ويُجيز لنفسه صلاحياتٍ شبهَ مطلقةٍ في تأويل النصّ، مع كـلّ ما

يترتّب عليه من نتائج أخلاقية وتشريعية، ومعرفية ووجودية، فإنَّ أبو زيد لم يقدّم المبرّرات الكافية لمشروعية جهده التأويلي، وأغلب الظنِّ أنّه نسي ذلك في غمرة تماهيه وتقمصه لشخصية الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، فالشيخُ له تأثيرٌ ساحرٌ في النفوس والعقول، وهو ذو مخيلة جامحة وعقل فلسفي متشبع بعقيدة وحدة الوجود، وفلسفة الفيض المنبثقة منها.

والتأويلُ عند الشيخ الأكبر متفاوتُ الجودة، فنجده في الأغلبِ تأويلاً موفقاً ينسجم مع الدلالة اللغوية للنصوص، ويتناغم مع شبكة النصوص القرآنية ذات الصلة والنصوص الأخرى من الأحاديث النبوية الداعمة، وأحياناً أخرى نجده تأويلاً متعسفاً يلجأ إلى تعذيب النصوص؛ لكي يجعلَها تنطق بما ليس فيها؛ خدمةً لمذهبه الفلسفيّ الذي هو مذهب وحدة الوجود، فهو مثلاً يؤوّل النصَّ القرآني: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق، وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحقّ**﴾. على الوجه التالي: يقول: إنَّ كلمة الحق تعني الله ولا تعني الحقيقة هنا، ووفق هذا المنظور، فإنَّ الحقَّ (الله) موجود في الآفاق (العالَـم بظواهره)، ومتجلٍّ أيضاً في الإنسان (وفي أنفسهم)، وهذا ما يقوله مذهب وحدة الوجود بشكل دقيق.

بالطبع هناك الكثير من التأويلات السلسة والموفّقة كهذا التـأويل، ولكن في المقابل، فإنّنا نجدُ شطحاتٍ تأويليّةً عند ابن عربي، فيها من التعسّف الشيءُ الكثير، حيث يتناول مثلاً النصوص الخاصة بالنبي أيوب، ويؤوّلها تأويلاً رمزيّاً مفرغاً إياها من أيّ بُـعـدٍ حسيّ حياتيّ يوميّ، حيث يذهب إلى أنَّ الشيطان الذي مـسَّ أيوب هو البعد عن الله، ويُرجع مفردة الشيطان إلى أصلها الثلاثي (شطن) أي ابتعد، ثم يؤوّل كلَّ المحن التي أصابت أيوب بأسلوب رمزيّ، لا يمتّ بصلةٍ إلى ظاهر الكلام، فمأساته وفواجعه كلّها روحية نفسية، وليست مادية، إلى أن ينهيَ تأويله بـــ(قلنا اقترب)؛ لتنتهي مأساة أيوب بالاقتراب من الله، بعد أن شطن وابتعد؛ ليجد أمامه مغتسلاً بارداً، وهو الراحة والسلام الروحيّ، مُنهياً مأساته التي لم تكن سوى الهجر الإلهيّ الذي لا يعدله عذاب.

فالآلامُ كلّها آلامُ وتباريحُ الشوق للذات الإلهية، وهنا نلحظ أنَّ أبو زيد ورث هذا النزوع عن ابن عربي، فتحرّر أو كاد من سلطة النصّ؛ لكي يبثَّ دعاويه المتعلقة بوحدة الوجود، وهناك مسألة أخرى لقضية التأويل لم ينتبه إليها أبو زيد وهو يتقمّص ابن عربي، وهي أنَّ ابن عربي كان عالما لغويّاً لا يشقّ له غبار، باعتراف كلّ الدارسين، وهذه الميزة لم تتوفر لأبي زيد، ممّا جعله غيرَ قادرٍ

على مجارة ابن عربي في عبقريته التأويلية، إنَّ العتاد اللغوي والخيال الجامح والعقل الفلسفي (الفيضي)، والروح الصوفية التي امتاز بها ابن عربي لم تتوفّر في غيره، ممّا جعله فريدَ عصره، وفريدَ كلّ العصور في الحقل الذي اشتغل عليه.

ولم يكن ابن عربي ينقصه شيءٌ سوى افتقاره الواضح للشاعرية، فصاحبنا لم يكن شاعراً، والدارسُ لأشعاره يدرك على الفور فقر موهبته الشعرية، ولو استطاع أن يجمع الشعر إلى كلّ مناقبه السابقة، لاستطاعَ أن يتسيّد الثقافة العربية بلا منازع، مثل غوته عند الألمان أو شكسبير عند الإنكليز.

في قضية فرز النصوص من غيرها، لم يقدّم أبو زيد مقاربات حديثة في تقرير: أيّها يستحقّ أن نطلق عليه مسمّى النصّ؟ وأيّها لا يستحقّ؟ فهو يرجع بهذا الخصوص إلى الإمام السيوطيّ للحكم على هذه القضية، ويتبنّى رأى السيوطيّ في تقسيمه المعروف للنصوص، إلى واضح، وظاهر، ومجمل، ومؤوّل، وربما يكون أبو زيد لا يعترف بأيّ نصوص على وجه الدقة سوى بالنصّ القرآنيّ بشكل مطلق، ونصّ الحديث النبوي بدرجةٍ أقل، وهو في هذه المسألةً يتبع ابن عربي أيضاً، فابن عربي بوصفه خاتم الأولياء، لا

يعترف سوى بالنصوص القرآنية كمرجع مطلق؛ لأنّـه يعتقد أنّه يقفُ وخاتم الأنبياء على نفس الأرضيّة (أرضيه الولاية)، ويحقُّ له ما يحقُّ لخاتم الأنبياء من فهم جديدٍ للنص، وابنُ عربي كما لاحظناه يتعامل مع الحديث النبويّ بشكلٍ انتقائي للغاية، ويأخذ منه ما يدعم مذهبه في وحدة الوجود.

لم يَـفد أبو زيد في هذه المسألة من تيارات نقدية حديثة كالبنيوية، التي قـدّمت مقارباتٍ ممتازةً في تقرير المواصفات التي يجب أن تتوفّر في خطابٍ ما؛ لكي يتحوّل إلى نص، وهذه القضيةُ قضيةٌ شائكةٌ للفكر القديم والمعاصر، هناك جدلٌ خفيّ بين الخطاب والنصّ في أيّ نتاج لغويّ، هناك نصٌّ في الخطاب وهناك خطابٌ في النص، ويمكنً التأكيد أنَّ النص هو عبارة عن خطاب تـمَّ الاعتراف به من قبل مجموعة كبيرة من الناس، وتـمَّ تكريسه وتبنّيه؛ لاحتوائه على مواصفات لغوية هي في الأغلب بلاغية، يستمدّ سلطته منها، فالبلاغة كانت ولا تزال تمارس هيمنتَها على النفوس والعقول، وفقَ آليّةٍ لا يزالُ يلفّها الغموض، ولم يتمَّ لغايةٍ الآن كشف تمظهراتها بالكامل، رغم كلّ الجهود التي قـدّمتها المدارس النقدية الحديثة.

يبدو أنَّ كلامنا المُسهبَ حول تأثر أبو زيد بابن عربي، قد أوحى

بأنَّ الرجل لم يعرف سوى مذهب ابن عربي في التأويل، هذا بالطبع ليس دقيقاً، فلا يمكن لأيٍّ باحثٍ أن يغفل عن التراث التأويلي الذي خلّفه المعتزلة، والذي يُعَدّ الأهمّ والأنضج في هذا المجال، والمعتزلة انخرطوا في وقت مبكر في جهد تأويلي بالغ النضج، حين قدّموا مقارباتٍ ممتازةً لكافة القضايا الخلافية التي ظهرت على الساحة الفكرية الإسلامية، وقد خصّص أبو زيد مؤلفاً كاملاً حول التأويل المعتزلي، ناعتاً إياه بالتأويل العقلي، وهذا التأويل يختلف في منطلقاته وأهدافه وآليّاته عن التأويل الصوفيّ المغرق في الذاتية، الذي مارسه ابن عربي، ويدلّلُ الجهد المعتزليّ على حقيقة أنَّ التأويل هو في الأساس محاولةٌ لإنقاذ النصوص المأزومة، فلقد تعرّضت بعض النصوص القرآنية إلى اختبار صعب مع دخول بعض التيارات الفكرية المتمرسة في الجدال العقلي، كالملاحدة وأتباع المانوية.

ومن النصوص التي شكّلت تحدّياً للمسلمين نذكر هنا كافة النصوص التي تفيد التشبيه والتجسيم، فهناك نصوص صريحة تفيد بأنَّ لله عيناً أو يداً أو إصبعاً، أو أنّه جلس على العرش، أو استوى استواءً مكانياً، ولقد حسم المعتزلة هذا الأمر بشكلٍ صارم ونهائيّ لصالح الطابع التنزيهيّ للذات الإلهية، نافين عنها أيَّ صفةٍ جسمية أو مكانية، واستنجد المعتزلة بالتراث الشعري والبلاغي العربيّ،

قديمه وحديثه؛ لكي يوفّروا غطاءً لكلِّ الدعاوي التي أقاموها.

وقد برع المعتزلةُ في استخدام تقنيات المجاز بغية نفي التجسيم عن الله، فعلى صعيد الاستواء المكاني على العرش، قـرّرَ المعتزلة بشكلٍ قاطع أنَّ الاستواء لا يعني سوى الهيمنة، وأوردوا أدلة بلاغية تُثبتُ أنَّ العرب استخدمت مفردةَ الاستواء للدلالة على الهيمنة، وأفادوا أيضاً أنَّ العين لا تعني سوى الرعاية، وأنَّ اليدَ لا تعني سوى القوة والبطش، كما أنَّ مفردة الإصبع الواردة في بعض الأحاديث النبوية الصحيحة، لا تعني سوى التدخل في الأمر، حيث نجد أنَّ العرب تصف الرجل المتنفّذ المتدخل في الأمور بقولها: في كلِّ أمرٍ له إصبع.

وقد أورد أبو زيد في مؤلفه الخاصّ عن المعتزلة، العديد من تقنيات المجاز التي استخدمها المعتزلة بنجاح، ممتدحاً هذه التقنيات، ناعتاً إياها بالتأويل العقليّ، ومواصفات التّأويل العقلي تتلخّصُ بالتقيّد بالدلالة اللغوية للمفردة، مع مراعاة التطور الدلاليّ الذي أصابها خلال فترة التداول من ثقافةٍ إلى أخرى، كما أنَّ التأويل المعتزليّ امتاز بالشمولية، فكلّ التأويلات التي ساقوها تنسجم مع شبكة النصوص التي ترتبط بها، سواءٌ أكانت قرآنيةً، أم أحاديث نبوية، والأهمّ من ذلك أنَّ نشاطهم التأويلي ينسجم ويتناغم مع

مذهبهم في العدل والتوحيد.

بالإضافة إلى ذلك حارب المعتزلة كافة التيارات الجبرية التي ظهرت في عصر بني أمية، وقــدّموا في هذا السياق تراثاً توفّـر على أعلى درجات العقلانية وفق معايير فلسفية، ما زالت تتمتع بشروط الصلاحية لغاية اليوم، فلقد بحثوا في مسالة انتهاء الآجال، ومسالة خلق الأفعال، وانتهوا إلى أنَّ الإنسانَ هو خالق أفعاله، ويتحمّل مسؤوليتها ويُحاسب عليها.

كلُّ ذلك لكي يضعوا الفردَ أمام مسؤولياته الأخلاقية، وعدم نسبة الأعمال المنكرة إلى الإرادة الإلهية، بدعوى أنَّ العبدَ لا حيلةَ له أمام الإرادة الإلهية التي قــرّرت كُلَّ شيءٍ سلفاً منذ الأزل، وذهبوا إلى أنَّ هذه الدعوى تتنافى مع العدل الإلهيّ، فكيف يُحاسب اللهُ على أفعالٍ قــرّرها هو، وليس للعبد يَــدٌ فيها.

وقد بذل أبو زيد جهداً استثنائياً في بحوثه حول التأويل المعتزلي، ورجع إلى مؤلفات المعتزلة الأصلية، وليس المؤلفات التي كُتبت عنهم، واستعان بشكل أساسيّ بمؤلفات القاضي عبد الجبار، الذي وضع كلَّ الأسس والمبادئ الاعتزالية بشكلها الناجز، والذي استطاع النهوض مرةً ثانيةً في ظلّ الدولة البويهية، بعد الكبوة الأولى.

المقارباتُ المعتزليّة كان لها دون شك دورٌ أساسيّ في بناء مذهب أبو زيد في التأويل، ولكن بالطبع هناك عيبٌ أساسيّ في الجهد التأويلي المعتزلي؛ كونه يرتكز بشكل مطلق على تأويل الكلمة المفردة، ولم يستطع المعتزلة أن يتجاوزوا ذلك إلى التأويل النصيّ الذي ظلّ مُغيّباً، ونلاحظ أنَّ ابن عربي قد برع في التأويل النصيّ إلى أبعد حَـــدّ، وهنا يكمن إعجاب أبو زيد بابن عربي.

ومن اللافت للنظر أنَّ أطروحة أبو زيد في الماجستير، كانت عن المعتزلة، تحت عنوان (الاتجاه العقليّ في التفسير- دراسة في قضية المجاز القرآنيّ عند المعتزلة)، وهي محطته الأولى والمبكرة في موضوع التأويل، ثم يعود أبو زيد ليقدّم أطروحة الدكتوراه عن التأويل أيضاً، ولكن هذه المرة عن ابن عربي، ومن المؤكد أنَّ تصوّرات ورؤى أبو زيد لم تكتمل وتتحوّل إلى مذهب تأويليّ، إلّا بعد استيعابه مؤلفات الشيخ الأكبر، وخاصة فصوص الحكم والفتوحات المكية، والتي احتوت على تأويلات نصيّة متنوعة التقنيات ومتفاوتة من حيث النجاح.

كما أنَّه أفادَ بشكلٍ كبير من تفسير القرآن الذي وضعه الشيخ الأكبر في مؤلّـفٍ ضخم، مع وجود شكٍّ وجدلٍ حول نسبة بعض

الفصول المتأخرة للشيخ الأكبر، حيث أفاد الكثيرُ من الباحثين أنَّ هذه الفصول ربما تكون من وضع تلميذ (أو تلاميذ) ابن عربي بعد وفاته، ومن المرجح أن يكون ابن عربي قد توفي قبل إنجاز تفسيره الكبير.

المُبرّرات العقلية التي يسوقها أبو زيد لتوفير غطاء معرفيّ لجهده التأويليّ، تُعتبر مبرّراتٍ مستوفيةً لشروط العقلانية المعاصرة، وأهمها حقيقة تاريخية النص، واستطاع في وقتٍ مبكر أن يحلَّ المشكلة المتمثلة بحقيقة أنَّ النصّ القرآنيّ هو نصٌّ مطلقٌ، مُنزَلٌ من الله، وبالتالي هو خارج معايير التاريخية، يقول أبو زيد إنَّ النصَّ القرآنيَّ هو نصٌّ إلهيّ مطلق قبل التنزيل، ولكنّه في اللحظة التي تنزّل بها على النبي تحوّل من فضاء المطلق إلى فضاء المُتعيّن، ودخل فضاء التاريخ، وأصبح نصّاً إنسانيّاً، وأصبح بعهدة التأويل لا التنزيل.

وهكذا يتحرّك النصُّ من فهم إلى فهم، ابتداءً بفهم النبيّ الذي يمثّلُ الحركة الأولى في فهم النصّ، ولكنَّها ليست الأخيرة، بل إنّه يتابعُ حركته من خلال تفاعله مع العقل البشري، وهكذا يصبح النصُّ منتجاً ثقافيّاً تجري عليه كلُّ عمليات وآليات الفحص التي تجري على أيِّ خطابٍ بشريّ، وهذه المسالة تشكّلُ ركناً أساسيّاً من

أركان مذهب أبو زيد في التأويل، وهو يصرّحُ بكلِّ وضوحٍ ومباشرةٍ أنَّ الأصلَ في مقاربة النصّ القرآنيّ هو التأويل وليسً التفسير، مُحاججاً بأنَّ كلمة التفسير لم ترد في القرآن سوى مرةٍ واحدةٍ، بينما تكرّرت مفردة التأويل سبعَ عشرةَ مرة.

وسواءٌ أخذنا بالاعتبار التأويل الذي مارسه العرب على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، أو التأويليّة التي مارسها الفكر الغربي على نصوص العهد القديم والجديد، فإنَّها جميعاً تخضع لنفس المبدأ، وهو محاولة عصرنة نصٍّ أصبح معناه الظاهري غير منسجم مع تطور المجتمع.

والمؤوّلون على صنفين: الصنف الأول يؤمن بمرجعية النصّ وصحته المطلقة، ولكنَّه ينزع نزوعاً نقديّاً في تعامله مع النصّ، ويلجأ إلى تقنيات التأويل من أجلِ إعطاءِ النصّ زخماً جديداً، وفهماً أكثرَ معاصرة، وقد كان التأويل المسيحيّ يصبُّ في هذا الاتجاه، كما هو واضح عند شلير ماخر أهمّ أقطاب التأويل الحديث.

حتى سبينوزا الذي نقد العهد القديم نقداً لاذعاً في مؤلفه (رسالة في اللاهوت والسياسة)، كان يعتقدُ جازماً بوجود صدق مطلق خلف النصوص، حيث نلحظ أنّـه يحاول تفسير النص التوراتي: «يا

شمس قفي على جبعون»، الذي يوثّق لحادثة توقف الشمس وإطالة النهار على يد النبي يوشع، من منطلق فيزيائي بحت، حيث يقول إنَّ وجود بلورات جليدية في الأجواء، عكست أضواء السماء على الأرض، هو السببُ الذي حدا النبيّ للاعتقاد بأنَّ النهار قد طال، وأنَّ الشمس تأخّرت عن موعد مغيبها المعتاد.

وهكذا فإنَّ سبينوزا يساق على أقوال النبي يوشع، مع اعتقاده كمفكر عقلانيّ ديكارتيّ، أن لا شيءَ يمكن أن يخرق قوانين الطبيعة، ولكنّه هنا وجدَ مخرجاً تأويليّاً للنبي، مستخدماً نظرية ديكارت في الانكسار الضوئي، من الواضحِ أنَّ أبو زيد ينتمي إلى هذا الصنف من المؤوّلين.

أمّا الصنفُ الثاني، فإنَّه يتعامل مع النصّ من منطلق براجماتي بحت، ويعمد هذا الصنف ـ وهم المصلحون ـ إلى توظيف النصّ المُكرّس؛ من أجل بثّ وإثبات دعاوٍ جديدة ومعاصرة، والاتكاء على سلطة النص من أجل حشد التّأييد لهذه الدعاوي الجديدة والأفكار والرؤى. فالنصُّ كما نعلم، يمتلك قوةً في النفاذ إلى النفوس والعقول، لا يتوجّب علينا إنكارها، وهي قوة بسيطة ومباشرة وفعّالة، بينما يحتاج البرهانُ العقليّ إلى آليّاتٍ معقدةٍ، لا

تتوفّـر عند أغلب المتلقين، وعندما يكون الهدف هو تحقيق غاية سياسية أو اجتماعية محددة، فإنَّ الوسيلة ليست مهمة، ومن الواضح أنَّ الالتجاء للنصّ بما يمتلكه من سلطة وفعالية، هو أسرعُ وأكفأُ من البرهان الفلسفيّ.

لا يمكن أن يكتمل مشهد التأويلِ دون المرور باشتغالات ابن رشد العقلانية، حيث يُفرد أبو زيد لَابن رشد أحدَ فصول كتابه (الخطاب والتأويل)، ويورد رأي ابن رشد حول أحقيّة العلماء في التأويل حسب الآية، حيث يعمد ابن رشد إلى القول إنَّ كلمة الراسخون في العلم معطوفة على كلمة الله في الآية: ﴿**ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**﴾. وقد دأب المُفسّرون على وضع فاصلة بعد مفردة الله؛ للدلالة أنَّ الله وحده من يعلم تأويل الكتاب، ويُخطِّئ (بتشديد الطاء) ابن رشد هذا التفسير.

والتأويلُ عند ابن رشد يمتاز بالتعدديّة، حيث يعمد كلُّ مستوى من مستويات الفهم إلى وضع تأويل خاصّ به للنصّ، وهذا مشروع عنده، ويجب على كافة التأويلات أن تتعايشَ دون أن يُقصيَ أحدها الآخر، والقول عندي أنَّ ابن رشد لم يكن معنيّاً بالتأويل من جهة

تقديم العون للنصوص، والتوفيق بين العقل والنقل، كما يوحي عنوان مؤلفه (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال)، حيث ينتهي للقول بأنَّ مجال الشريعة لا يتقاطع مع مجال الحكمة؛ لأنَّ لكلٍّ منهما منطقة اشتغال خاصة به.

ويصرّح ابن رشد بكلّ وضوح، أنَّ قضيةً ما ربما تكون صادقة من وجهة نظر الشريعة، وكاذبة من وجهة نظر الحكمة، أو العكس، دون أن نكونَ مطالبين بالتوفيق بينهما من خلال التأويل أو غيره، ولذا فإنَّ ابن رشد لم يقدّم مذهباً في التأويل؛ لأنَّه لم ينخرط في أيّ جهدٍ تأويليّ.

يتوصّل أبو زيد إلى بلورة رأي مؤدّاه أنَّ الثقافة العربية في مجملها هي ثقافة نصوص، وهو مصيبٌ في ذلك إلى حــدٍّ كبير، وربما يكون هذا المَعلمُ هو المَعلم الأساسيّ للثقافة العربية، وإذا كانت ساعة الحضارة العربية قد بدأت أولى دقاتها بنصوص إعجازيّة تراكمت على مدى ثلاث وعشرين سنة، فإنَّ الأمرَ لم يتغيّر كثيراً بعد ذلك، حيث وجد العقلُ العربيّ مهمةً دائمةً ومستمرّةً، وهي إنتاج المزيد من النصوص بالاستناد إلى نصوص سابقة عليها.

مشروع محمد شحرور التأويليّ:
نحو فهم معاصر للنص القرآنيّ

يُعتبر مشروع محمد شحرور التأويلي من أكثر المشاريع التي أثارت جدلاً واسعاً، سواءٌ كان معارضةً أم حماسةً لآرائه، اختلف محمد شحرور عن المؤوّلين المعاصرين من أمثال نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون في مسألةٍ حسّاسةٍ، حيث إنَّه مارس تأويله في المسائل الفقهية التي كانت على تماسٍ في المعاملات اليومية وقوانين الأحوال الشخصية، وقد طرح الكثيرَ من الآراء الجريئة، مثل مساواة الذكور والإناث في الإرث، واعتباره أنَّ الحكم الشرعيّ الخاص باستحواذ الذكر على نصيب الأنثيين، كان له ما يُبـرّره في المجتمعات الإسلامية الأولى، وأنَّ هذا المبرّر لم يَـعُـــدْ موجوداً في المجتمعات الحالية.

وهذا مثالٌ واضحٌ على طبيعة الآراء المثيرة للجدل التي طرحها، والتي عَــدّها الكثيرون خروجاً على بدهيات فهم النصوص القرآنية، يشترك محمد شحرور مع المعتزلة في مسألتين جوهريتين:

1- محاولة إخضاع النصّ الديني للمنطق العقليّ للمجتمعات الحديثة، عن طريق عملية التأويل التي تحتمل تعدّد الدلالات.

2- استناده للتحليل اللغوي في محاولته لاستخراج دلالات جديدةللنصوص.

وينطلق شحرور في جهده التأويلي من قاعدةٍ أساسيّةٍ، هي ثبات النصّ وحركة المحتوى، ومسألة ثبات النصّ لا يمكن أن تكون موضعَ نقاشٍ في أيّ نشاطٍ تأويليّ، ولا يمكن لشحرور أو غيره التفكير بأيِّ تغييرٍ، ولو كان طفيفاً في النص. ولكن شحرور يعتقد أنَّ دلالة النص ومعناه تتغير من عصر إلى عصر، حسب تطوّر المجتمعات الإسلامية، وهو يعتقد أنَّ النصوصَ القرآنية في حاجةٍ لتأويلات جديدة كلّ سبعة عقود، حتى تبقى مواكبةً لحركيّةِ المجتمعات الإسلامية، حتى لا يعود النصُّ غريباً عن هذه المجتمعات، وتتّسع الفجوة بين العقل والنقل.

عندما ندرس التاريخ التأويلي للمعتزلة، فإنّنا سنلاحظ أنَّ الفجوة بين العقل والنقل كانت ضيّقةً جدّاً، وربما معدومة إبان العصور الذهبية لفرقة المعتزلة، ولكنَّ هذه الفجوة اتّسعت شيئاً فشيئاً؛ بسبب انحسار نشاط المعتزلة المتأتي من النكبات التي تعرّضوا لها، وإحراق كتبهم وحظرهم، ويمكن القولُ إنَّ هذه الفجوة بلغت ذروتها في القرن السابع الهجري، ما قاد الفيلسوف ابن رشد إلى

محاولة رأب هذا الصدع الكبير الذي حصل بين العقل والنقل (بين الشريعة والحكمة).

ينطلق شحروره في تأويلاته من حقيقة أنَّ كلَّ مفردة في القرآن الكريم لها خصوصيتها ودلالتها، وسياقها الاستعماليّ، وأنَّ من الخطأ اعتبار الكلمات التي تـدلّ على معانٍ متقاربةٍ بوصفها مترادفاتٍ، متطابقةً في دلالتها، وبالرغم من أنَّ هذه المسألة هي نتاج الدراسات الألسنية الحديثة، التي ذهبت إلى أنَّه لا يمكن لأيّ لغةٍ أن تتضمّن مفردتين متساويتين تماماً، وأنَّ الاقتصاد في اللغة يستلزم اختفاء إحدى المفردتين لصالح الأخرى، إلّا أنَّ شحرور لم يشأ الإحالة لهذه الألسنيات، وفضّل الإحالة لمرجع تراثيّ يتبنّى نفس الرأي في إنكار المترادفات، وهو مذهب ابن فارس صاحب كتاب (مقاييس اللغة).

عالج محمد شحرور في كتابه الرئيسي (الكتاب والقرآن... قراءة معاصرة)، العديدَ من الإشكاليات المستعصية، التي بقيت بدون معالجةٍ مُرضيّة، مثال ذلك معالجته لقضية الناسخ والمنسوخ، التي قال بها بعض المفسرين، يقول شحرور إنَّه لا وجودَ لهذه المسألة في القرآن، حيث لا يمكن لآيةٍ أن تُلغيَ آيةً أخرى؛ لكونهما متساويتين من حيث المرجعية لله تعالى، ولا يعقل أن تعلوَ آيةٌ على آيةٍ أخرى.

يرى شحرور أنَّ النسخَ الذي ورد في القرآن، يتعلق بنسخ رسالة الإسلام وتعاليمه للأديان السابقة عليه، ولبعض التعاليم الخاصة بالديانة اليهودية، والتي كانت لا تزال سائدةً في المجتمع الإسلامي في المدينة، وقد بادر شحرور لمعالجة تعدّدِ العقوبات في جريمة الزنا، والتي عَـدّها الفقهاء شكلاً من أشكال النسخ، ولكنَّ محمد شحرور وبما عُرف عنه من كفاءة في التحليل اللغويّ، اعتبر أنَّ الآيات المختلفة تتكلّم عن جرائم مختلفة، فالزنا هو الفعل الذي يجري بين رجل وامرأة، في حين إنَّ الفاحشة هي كناية عن الجنس المثلي، والمتمثلة بالسحاق بين النساء واللواط بين الرجال.

لم يتقبّل الكثيرون هذه الآراء، وسواءٌ اتّفقنا مع شحرور أو اختلفنا في هذه الأحكام، فإنّنا يجب ألّا ننكرَ أنَّها تتضمّن تفكيراً عقلانياً منطقيّاً، يجعل الشريعة والعقيدة أكثرَ قبولاً.

خاتمة

المجتمعاتُ الإسلاميّة اليومَ في حاجةٍ للفكر المعتزليّ أكثرَ من أيّ وقت مضى، ويمكن القول إنَّ الظروف والأزمات التي قادت لظهور فرقة المعتزلة في القرن الثاني الهجري، هي موجودة اليوم وبشكل أكثر تضخّماً، المجتمعات العربية في الوقت الراهن بحاجة للانفتاح على العالم ثقافياً، وسياسياً، واقتصادياً، وحضارياً، وفي نفس الوقت بحاجة للمحافظة على هُــويّتها الحضارية.

إنَّ انتشار الأفكار السلفية المنغلقة في المجتمعات العربية في الوقت الراهن، يُشكّل عائقاً معرفيّاً لتقدّمِ هذه المجتمعات، وهذه المجتمعات بحاجة لفكرٍ تنويريّ يواكبَ متطلبات العصر دون جمودٍ أو تحجّرٍ. إنَّ الدارسَ لتاريخ الفكر الإسلاميّ يشعر بالأسى على ضياعٍ وتشتّت فرقة المعتزلة العقلانية، وتبعثُر مجهوداتها التي قــدّمت خدماتٍ جليلة للحضارة العربية الإسلامية.

إنَّ المشاريع التأويلية المختلفة التي شهدتها الثقافة العربية الإسلامية خلال مئة عام منصرمة، لم تستطع أن تجدَ قبولاً ورضا من المؤسسات الدينية التقليدية؛ والسبب في ذلك أنَّ اشتغالاتِهم

التأويليّةَ لم تكن اشتغالاتٍ ناضجةً، بل إنَّ أغلبَ أساليبهم التأويلية كان فيها نوعٌ من التعسّف، وليّ لعنق النصّ من أجل إنطاقه بما يبتغون.

إنَّ التأويل لا يمكن أن يلقى قبولاً سواء من عامة الناس أو من علماء الدِّين، إلّا إذا كان تأويلاً سلساً مقنعاً، وهذا يتطلّب درايةً في التعامل مع النصوص، ودرايةً بالتراث البلاغي العربي. صحيحٌ أنَّ المؤسسات الدينية التقليدية سوف تحارب كلَّ ما هو جديد، ولكنَّها لا تستطيع الصمود طويلاً أمام التأويلات المتماسكة، ولهذه الأسباب فإنَّ التراث المعتزليّ يُعتبر هو الأهمّ في هذا السياق.

بالرغم من أنَّ محتوى هذا الكُتيّب يدور حول طرائق المعتزلة في التأويل والعقلنة، إلّا أنَّ ذلك يجب ألّا يحجبنا عن التراث التأويليّ الحديث والمعاصر، الذي ابتدأ بشلايرماخر وديلتاي، واستمرّ إلى القرن العشرين، ولا بأس من استلهام تيارات التأويل الأدبي، والإفادة من تقنياتها ومناهجها التأويلية في عقلنة الخطاب الدينيّ.

إنَّ التأويلَ يُعتبر مخرجاً جيّداً من أجل إصلاح الخطاب الدينيّ، ولكن علينا الانتباه إلى أنَّ طاقة التأويل محدودةٌ أيضاً، ولهذا يجبُ العملُ على بعث روح الفلسفة داخل الخطاب الديني، بمعنى أنّه

يتوجّب إيجاد نوع من التوأمة بين الفلسفة والدّين من أجل الارتقاء بعقلانية الخطاب الدينيّ، ومن حسن الحظ أنَّ هناك فلسفات مؤمنة، يمكن الإفادة منها في تطوير الخطاب الدينيّ، وجعله أكثرَ معاصرةً وأكثرَ انسجاماً مع العقل.

المراجع والمصادر:

- الأنصاري، محمد جابر (1996): الفكر العربيّ وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنش، بيروت.
- البدور، سلمان (2006): العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، دار الشروق، عمان.
- بدوي، عبد الرحمن (1997): مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت.
- الجابري، محمد عابد (2009): تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- جار الله، زهدي حسن (1947): المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة.
- جواد، علي (1942): أبو سليمان المنطقي، مجلة الرسالة، العدد 448، القاهرة.
- أبو الحسن، القاضي عبد الجبار (1962): المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج7، المؤسسة العامة المصرية للتأليف، القاهرة.
- أبو زيد، نصر حامد (2001): حوار أجراه كمال الرياحي، هكذا تحدّث نصر حامد أبو زيد، مجلة نزوى، عدد يناير 2011.
- سرحان، هيثم (2012): إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي.

ـ شحرور، محمد (1994): الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة، دار الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق.
ـ عبده، محمد (1988): رسالة في التوحيد، تحقيق عاطف العراقي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
ـ عمارة، محمد (1988): المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة.
ـ عمارة، محمد (2006): قراءة النصّ الدينيّ بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي.
ـ مروة، حسين (1985): النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت.
ـ المعايطة، مازن: التوفيقية عند محمد جابر الأنصاري، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، قسم الفلسفة، كلية الآداب.
ـ أبو الوليد، ابن رشد (1999): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة.

المعتزلة

عقلانية الخطاب الديني



خمس سلاسل للنشر، متطورة وعصرية، تطلقها وزارة الثقافة الأردنية، تسد النقص في المكتبة المحلية والعربية، منشورات مهمة في حقول معرفية مختلفة، فجاءت سلسلة فكر ومعرفة التي تسعى إلى خلق الوعي والإدراك وتنمية التفكير وفهم الحقائق وسياقات التاريخ والحياة، وتفسير النتائج والتجربة الإنسانية، وخلق التأمل الفلسفي ضمن آليات المنطق والتحليل العلمي. وسلسلة الفلسفة للشباب بهدف تشجيع الأجيال الجديدة للإفادة من مناهج الفلسفة في فهم العالم المعاصر، وتوعية الرأي العام بأهمية الفلسفة، واستخدامها نقديا لمعالجة طروحات العولمة وعصر الحداثة. وسلسلة الكتاب الأول التي تُعنى بنشر الكتاب الأول للمؤلفين؛ كباكورة لأعمالهم المستقبلية، مع مراعاة الإبداعية والشروط الكتابية الناضجة. وسلسلة سرد وشعر التي تُعنى بالكتابات الشعرية والسردية المهمة، المغايرة والمختلفة في الطرح والشكل، ذات الجودة والمكانة في تحقيق إضافة نوعية للمكتبة المحلية والعربية. وسلسلة شغف، تختص بالمخطوطات الموجهة للطفل، شعراً ونثراً، تراعي حاجات الطفل الفكرية والنفسية والوجدانية، وتحقق شروطها الفنية والجمالية والإبداعية.





هاتف: 5696218 962 + فاكس: 5691640 962 + ص.ب: 6140 عمّان - الأردن
E-mail:info@culture.gov.jo website:www.culture.gov.jo

هذا الكتاب متوفر على منصة الكتبا الإلكترونية
https://alkutba.gov.jo